ISSN 0327-5094

TEMAS MEDIEVALES
12

UNSAM
ESCUELA DE HUMANIDADES
CENTRO DE ESTUDIOS MEDIEVALES

CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS Y TECNICAS
INSTITUTO MULTIDISCIPLINARIO DE HISTORIA Y CIENCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE INVESTIGACIONES MEDIEVALES

SAEMED
SOCIEDAD ARGENTINA DE ESTUDIOS MEDIEVALES

BUENOS AIRES, 2004

TEMAS MEDIEVALES
12

UNSAM
ESCUELA DE HUMANIDADES
CENTRO DE ESTUDIOS MEDIEVALES

CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS Y TECNICAS
INSTITUTO MULTIDISCIPLINARIO DE HISTORIA Y CIENCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE INVESTIGACIONES MEDIEVALES

SAEMED
SOCIEDAD ARGENTINA DE ESTUDIOS MEDIEVALES

BUENOS AIRES, 2004

Ilustración de tapa:
Diagrama del tímpano de la fachada oeste
Priorato de Villesalem (Vienne – Francia)

Diseño de tapa: Pablo Guiance

Temas Medievales se propone como un ámbito interdisciplinario de reflexión, discusión y divulgación de asuntos referidos a historia, filosofía, literatura, arte medievales... Creada por un grupo de investigadores argentinos, intenta nuclear y acoger los trabajos y contribuciones de estudiosos de la especialidad.

Artículos y notas críticas aspiran a dar razón de los intereses actuales de la historiografía del período, de sus tendencias y realizaciones, constituyendo volúmenes en que prime un eje temático sin dejar de incorporar otros varios enfoques.

La distribución del presente volumen cuenta con el apoyo de la Fundación Konex.

TEMAS MEDIEVALES

Publicación del Departamento de Investigaciones Medievales (DIMED)
Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas (IMHICIHU)
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)

Director
Nilda Guglielmi

Consejo Consultivo
Michel Balard
(Universidad de París I – Francia)
Franco Cardini
(Universidad de Florencia – Italia)
Salvador Claramunt
(Universidad de Barcelona – España)
Giovanni Cherubini
(Universidad de Florencia – Italia)
Jean Delumeau
(Collège de France)
Peter Dinzelbacher
(Universidad de Salzburgo – Austria)
Léopold Génicot (†)
(Universidad de Lovaina la Nueva – Bélgica)
Jacques Heers
(Universidad de París – Sorbonne – Francia)
Geo Pistarino
(Universidad de Génova – Italia)
Adeline Rucquoi
(C.N.R.S. – Francia)
Jean-Claude Schmitt
(E.H.E.S.S. – Francia)

Comité de Redacción
José Emilio Burucúa
Ariel Guiance
Raquel Homet
Nelly E. de Iölster
Isabel Las Heras
Silvia Magnavacca
Ofelia Manzi
Pablo Ubierna

Secretario de Redacción
Ariel Guiance

Temas Medievales dará cuenta de todos los libros que se le envíen y reseñará aquéllos que se reciban por duplicado.

CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS Y TECNICAS (CONICET)
INSTITUTO MULTIDISCIPLINARIO DE HISTORIA Y CIENCIAS HUMANAS (IMHICIHU)
DEPARTAMENTO DE INVESTIGACIONES MEDIEVALES (DIMED)

Director: Dr. Ariel Guiance
Vicedirector: Dr. Luis Borrero
Jefe de Departamento: Lic. María Silvia Delpy

Correspondencia y suscripciones a:

Departamento de Investigaciones Medievales (DIMED)
Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas (IMHICIHU)
Saavedra 15 - 5° piso – (1083) Buenos Aires, Argentina.
Tel./Fax: (54-11) 4953-2042/8548, ints. 202/216
dimed.imhicihu@conicet.gov.ar

© Los autores

Revista **Temas Medievales**
Fundada por Nilda Guglielmi

ISSN: 0327-5094

Esta edición se terminó de imprimir en
Setiembre de 2004, en Gráfica Laf s.r.l.,
Gervasio Espinosa 2827- (C1416CFI) Cap. Fed.

LA MUJER EN LA EDAD MEDIA

"SEUR, BELE AMIE, TUN CONSEIL AI CREI": EL PERFIL DE GUIBOURC EN EL *CANTAR DE GUILLERMO*

MARÍA SILVIA DELPY
(CONICET - Universidad de Buenos Aires)

Aproximadamente desde la segunda mitad de la década del setenta del siglo pasado, los trabajos sobre la mujer han ido creciendo en progresión geométrica. Años más tarde, alrededor de los ochenta, los caminos abiertos por los estudios culturales y los de género han convertido este enfoque en un verdadero "imperativo", siguiendo la expresión de Allen J. Frantzen[1]. El medievalismo recogió de manera productiva esta vía de acceso al mundo femenino a través de un gran número de análisis relativos al *status* histórico de la mujer en la sociedad y de su función en la literatura[2].

Es bien sabido que la épica en general y, en particular, la épica románica exalta los valores masculinos de la heroicidad, la fuerza y la virilidad desarrollados dentro del marco de la guerra y de la sociedad feudal, espa-

---

[1] A. J. FRANTZEN, "When Women Aren't Enough", en Nancy F. Partner (ed.), *Studying Medieval Women*, Cambridge, Medieval Academy of America, 1993, pp. 143-169.

[2] Ante la imposibilidad de una enumeración exhaustiva, me limito a los siguientes títulos: Rosemarie THEE MOREWEDGE (ed.), *The Role of Women in the Middle Ages*, Albany, State University of New York Press, 1975; Derek BREWER (ed.), *The Fourth Estate: a History of Women in the Middle Ages*, London, Methuen, 1978; Margaret W. LABARGE, *La mujer en la Edad Media*, Madrid, Nerea, 1988; Edith ENNEN (ed.), *The Medieval Woman*, Oxford, Blackwell, 1989; Georges DUBY y Michelle PERROT (dirs.), *Histoire des femmes en Occident. 2, Le Moyen Age*, París, Plon, 1990; Michel ROUCHE y Jean HEUCLIN (eds.), *La femme au Moyen Âge*, París, Maubeuge, 1990; Alcuin BLAMIRES, *The Case for Women in Medieval Culture*, Nueva York, Oxford University Press, 1998; Eukene LAKARRA LANZ, "Sobre la evolución del discurso del género y del cuerpo en los estudios medievales (1985-1987)", *Actes del VII Congrés de l'Associació Hispànica de Literatura Medieval (Castelló de la Plana, 22-26 de setembre de 1997)*, Barcelona, Universitat Jaume I, 1999, vol. I, pp. 61-99.

Temas medievales, 12 (2004), 7-16.

cio construido especialmente en función de los intereses y apetencias varoniles. Así planteada la situación, el lugar de la mujer dentro del tejido de relaciones entre hombres –tematizado por los cantares de gesta– parecería ser inexistente. Desde este punto de vista, tal como lo señalara A. Deyermond, la épica española ocupa un puesto de excepción[3]. No es éste el caso de la épica francesa, en la cual la presencia femenina cubre un espacio mucho menos significativo, sobre todo cuando se trata de los poemas más antiguos. El *Cantar de Roldán, Gormont e Isembart, La Coronación de Luis* conceden un lugar de escasa relevancia a las figuras de mujer. A partir de los cantares de gesta de la segunda generación, es decir, los que surgen a fines del siglo XII y a lo largo del XIII, la mujer, quizás por influencia del *roman courtois*, comienza a desempeñar una función mucho más destacada. Por tal motivo, la figura de Guibourc, esposa de Guillermo de Orange –cuya existencia histórica ha sido atestiguada por diversos documentos[4]– se encuentra en una situación poco frecuente dentro de la galería de mujeres que desfilan a lo largo de los más tempranos cantares de gesta franceses[5].

El estado de enorme deterioro del manuscrito que contiene el *Cantar de Guillermo*[6] vuelve sumamente difícil establecer una fecha de composición a partir de los datos lingüísticos que ofrece. En la actualidad, la crítica considera como fecha posible de composición mediados del siglo XII, data-

---

[3] Alan DEYERMOND, "La sexualidad en la épica medieval española", *Nueva Revista de Filología Hispánica*, XXXVI, 2 (1988), 767-786.

[4] Cf. Jeanne WATHELET-WILLEM, *Recherches sur la* Chanson de Guillaume. *Études accompagnées d'une édition*, París, Les Belles Lettres, 1975 (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de Liège, fascicule CCX), 2 vols., vol. 1, pp. 547-549 y 664-667.

[5] Los estudios sobre el papel de la mujer en la épica francesa son más escasos que los consagrados al que cumple en el *roman*. Entre los más recientes, pueden citarse: Kimberlee Anne CAMPBELL, "Fighting Back: a survey of patterns of female aggressiveness in the Old French *chansons de geste*", en Philip E. BENNET, Anne E. COBBY y Graham A. RUNNALLS (eds.), *Charlemagne in the North. Proceedings of the Twelfth International Conference of the Société Rencesvals. Edinburgh 4th to 11th August 1991*, Edimburgo, Société Rencesvals, 1993, pp. 241-252; Sarah KAY, "La représentation de la féminité dans les chansons de geste", *ibidem*, pp. 223-240; Hans-Erich KELLER, "La belle Sarrasine dans *Fierabras* et ses dérivés", *ibidem*, pp. 299-307; William W. KIBLER, "Les personages féminins dans la geste de Nanteuil", *ibidem*, pp. 309-317; Jean-Claude VALLECALLE, "Rupture et intégration: l'héroïne révoltée dans les chansons de geste", *ibidem*, pp. 449-461; Charles A. KNUDSON, "Le thème de la princesse Sarrasine dans *La Prise d'Orange*", *Romance Philology*, XXII, 4 (1969), 449-462; Lynn TARTE RAMEY, "Role Models? Sarracen Women in French Epic", *Romance Notes*, XLI, 2 (2001), 131-141.

[6] El *Cantar* se conserva en un único manuscrito del siglo XIII descubierto en 1903: el Additional 38663 del Museo Británico.

ción a la que se ha llegado mediante referencias relativas a la recepción de la obra y a determinadas evidencias internas[7]. Incluida dentro del conjunto de las veinticuatro canciones del llamado *ciclo de Guillermo*, es la más antigua de todas ellas. Su estructura narrativa gira en torno a los prolongados y sangrientos combates que Guillermo de Orange, asistido por numerosos miembros de su linaje (en especial por sus sobrinos Vivien, Girart y Gui) sostiene contra las fuerzas sarracenas invasoras al mando del rey de Córdoba, Deramed.

La aparición de Guibourc en el texto coincide, sintomáticamente, con la de Guillermo. Ambos se hacen presentes por primera vez en el momento en que Girard trae, desde el campo de batalla, un mensaje de Vivien moribundo. Juntos, en una cámara alta del castillo, muy próximos uno del otro, no tardarán en bajar para recibir las nuevas del emisario:

> *Li ber Willame ert repeiré de vespres;*
> *A un soler s'estut a unes estres,*
> *E dame Guiburc estut a sun braz destre.*
> *(...)*
> *Entre Guiburc e Willame al curb niés*
> *Devalerent contreval les degrez* (vs. 938-940 y 954-955)[8]

Imagen emblemática de la unión entre esposos, producto del *consensus* y la *dilectio* que marcará una conducta y un sentido y que será subrayada por las palabras mismas de Guillermo: "Seor, dulce amie, dist Willame al curb niés/ Bone fud l'ore que jo te pris a per" (v. 945-946)[9]. El verso siguiente nos proporciona una nueva información: "E icele mieldre que eustes

---

[7] El trovador catalán Guerau de Cabrera alude, en su *Ensenhamen au Jongleur*, composición anterior a 1165, a Rainouart, uno de los personajes del *Cantar* y a su famosa maza; por otra parte, Arnaut Daniel, cuya producción se sitúa entre 1180 y 1187, hace asimismo referencia al episodio del "hambre del sobrino de Guillermo", como si se tratara de una circunstancia muy conocida por el público. Cf. WATHELET-WILLEM, *op. cit.*, pp. 653-654.

[8] Todas las citas provienen de François SUARD (ed.), *La Chanson de Guillaume*, París, Garnier, 1999. "El valiente Guillermo ha regresado de vísperas. Está junto a una ventana, en una cámara alta del castillo y Guiburc está a su derecha (...) *Juntos* [el agregado es nuestro] Guiburc y Guillermo bajan las escaleras...", p. 106. Las traducciones provienen de *Cantar de Guillermo*, trad. Joaquín Rubio, Madrid, Gredos, 1997.

[9] "Hermana, dulce amiga, dice Guillermo el de la nariz corva, feliz fue la hora en que te tomé como compañera...", p. 106. Una traducción de *a per* más exacta y congruente con la idea que queremos expresar, sería la de "como par". Diversos pensadores del siglo XIII, en especial Gilberto de Tournai en sus sermones *Ad conjugatas*, insisten en los conceptos de igualdad y reciprocidad que deben regir las relaciones entre esposos.

crestienté!"[10]. Hay, pues, una referencia implícita a un pasado no cristiano, es decir, sarraceno. Ningún elemento permite sospechar que Guibourc haya sido entregada en matrimonio como prenda de paz o de reconciliación política, situación frecuente tanto desde el punto de vista histórico como literario. Se trata, probablemente, en este caso, del tema de la princesa sarracena quien, enamorada de un caballero cautivo, logra, con su astucia, hacerle recuperar su libertad y, traicionando su religión y su linaje, huye con él y –luego de recibir el bautismo– se convierte en su esposa. El *topos*, sin duda producto de los contactos que la clase guerrera tuvo con el cercano Oriente, se difundió por numerosos cantares de gesta, entre ellos algunos de los pertenecientes al ciclo de Guillermo[11]. En el caso particular del *Cantar*, el motivo sólo resulta tangencialmente aludido[12].

A partir del momento en que Guibourc es presentada en el poema, en función de las características señaladas más arriba, su presencia y su accionar serán permanentes en el texto, responsables tanto del enlace de los diferentes segmentos narrativos como del rumbo que habrá de tomar la acción.

En un artículo dedicado a la mujer medieval, R. Fossier[13] se pregunta si el despliegue de superioridad masculina que manifiestan los documentos de la época no disimula, en realidad, la idea de un "matriarcado oculto". En este sentido, es casi obvio afirmar que existe un espacio en el cual Guibourc, como toda mujer de su tiempo, ocupa incuestionablemente un lugar central: el de su propia casa, la *domus*, núcleo esencial de la vida y de la supervivencia. Confrontado con el espacio de la guerra –el afuera cruel de la violencia y el hambre–, el ámbito interior, en este caso la gran sala del palacio de Guillermo, se constituye como el lugar por excelencia de

---

[10] "pero mejor aún fue aquélla en que te hiciste cristiana!", p. 106.

[11] Se trata de *La Prise d'Orange*, *Fierabras*, *Les Enfances Guillaume*, *Les Enfances Ogier*, *Mainet*, *Floovant*, *La Mort Aimeri*, *Aspremont*, *Renier de Genes*, *La Prise de Barbastre*, *Les Saisnes*, *Huon de Bordeaux*, *Anseïs de Carthage*, *La Chevalerie Ogier*, *Foucon de Candie*, *Beuve de Hantone*, *Elie de Saint Gilles*. Cf. KNUDSON, *op. cit*, p. 449.

[12] Bajo el nombre de Orable, Guiburc aparece en su condición de princesa sarracena en diversos cantares del *Ciclo de Guillermo*: en *La Prise d'Orange*, como reina, esposa del rey Tiébaut. La dama, al ayudar a a los cristianos, traiciona a los suyos y acepta luego ser esposa de Guillermo. En *Aliscans*, *Faucon de Candie* y *Le Moniage Guillaume II*, su retrato aparece teñido por rasgos sombríos: aparentemente con su consentimiento, Guillermo asesina a dos hijos de Orable y Tiébaut. Andrea da Barberino se refiere a un relato según el cual, luego de su casamiento con Guillermo, Orable/Guiburc habría arrojado a uno de sus pequeños hijos desde lo alto de una ventana. Cf. KNUDSON, *op. cit.*

[13] Robert FOSSIER, "La femme dans les sociétés occidentales", *Cahiers de Civilisation Médiévale*, LXXVIII (1978), 93-104.

la protección, del amparo, de la sociabilidad, del refuerzo de los vínculos familiares, allí donde el acto feudal del *norrir*, de la crianza, se vuelve tangible y concreto. No parece ser casual que cada una de las escenas de convivialidad que allí se desarrollan y que coinciden con un movimiento de partida hacia el campo de batalla o de regreso de éste, esté precedida por otra en que la carnicería de la guerra –el espacio de lo "crudo"– aparece como elemento de contraste respecto del ritual de alimentación que, presidido por Guibourc, se lleva puertas adentro.

Esta función no la exime, sin embargo, de cumplir otras, de índole muy diversa. Frente a la vacilación que despierta en Guillermo el hecho de tener que acudir en socorro de su sobrino Vivien, tal vez ya muerto, se alza el discurso claro y decidido de Guibourc que marca, con firmeza, los pasos de la acción heroica, oponiéndose a la morosidad de las vanas disquisiciones: "Respunt Guiburc «Pur nïent en parlez./ Secor le, sire, ne te chalt a demander./ Se tu l'i perz, n'avras ami fors Deu»" (vs. 1003-1005)[14]. La voz de la esposa, verdadera "conciencia épica" del héroe[15], marca sin vacilaciones el camino a seguir, segura de la eficacia de su palabra Ante la insistencia de Guillermo en reiterar sus resquemores –esta vez con la intención de poner a prueba a su mujer– Guibourc tiene un gesto de modestia, casi de humillación: llorando, besa los pies de su señor y le ofrece la compañía y el apoyo de Guischard, su propio sobrino. Pero la fuerza de su temperamento no tarda en volver a estallar en una advertencia que es ya casi una amenaza de ruptura del deber conyugal y que equilibra su aparente claudicación: "Si nel me renz, ne girras mes entre mes braz" (v. 1036)[16].

La partida del esposo no suscita lágrimas ni expresiones de dolor. No vacila en llenar los blancos dejados por las ausencias o las indecisiones de Guillermo y ocupa el espacio masculino sin conflictos ni rivalidades. Sin pérdida de tiempo, asume la voz y el gesto del guerrero y reúne treinta mil hombres, de los cuales la mitad ya está en condiciones de librar batalla:

> *Prist ses messages, ses homes fait mander*
> *Tant qu'ele en out trente mil de tels:*
> *Les quinze mille furent si apresté*
> *Cum de ferir en bataille champel* (vs. 1232-1235)[17]

---

[14] "Responde Guiburc: «De nada sirve hablar. Socórrelo, señor, auxíliale, no hagas preguntas. Si lo pierdes allí, no tendrás otro amigo sino Dios»", p. 108.

[15] Cf. SUARD, *op. cit.*, p. LI.

[16] "Pero si no me lo devuelves, no volverás a yacer entre mis brazos", p. 109.

Nada queda librado a lo contingente: convoca a los jefes a un banquete, en el cual hasta la presencia de los juglares ha sido prevista. A falta de servidores, ella misma llena las copas. En medio de la algarabía, su imagen de mujer resalta, señera, asomada de pronto a una ventana alta. Años después, los textos literarios repetirán incansablemente, desde el espacio cortés, esta misma actitud multiplicada por incontables mujeres que contemplan el ámbito viril de justas y torneos –simulacros de guerra y erotismo– ofreciendo calladamente sus encantos a quienes aspiran a conquistarlas. No es éste el gesto de Guibourc: su mirada, llena de tensión y angustia, aguarda los signos del desenlace de la guerra impiadosa. Única en resistirse al engaño de los sentidos, no duda en advertir que el cuerpo que Guillermo trae sobre su caballo es un cuerpo muerto. Convertida en portero –función secundaria tradicionalmente reservada a los hombres, que no vacila en asumir– franquea la entrada de su esposo, que trae consigo el cadáver de Guichard. Por primera y única vez, el texto no puede sustraerse a la tradicional ecuación entre debilidad y femineidad :

La franche femme li tendi ses braz,
E il li colchat desus le mort vassal.
Peise le cors, si li faillirent les braz
–Ele fu femme, si out fieble la char– (vs. 1291-1293)[18]

Frente al abatimiento de Guillermo, Guibourc se sobrepone, invoca el linaje heroico –ya asumido como propio–, intenta mantener viva su llama y pronuncia las palabras que hubieran cuadrado más bien al discurso del guerrero: "Mielz voil que moergez en Larchamp sur mer,/Que tun lignage soit per tei avilé" (vs. 1325-1326)[19]. Una vez más, toma la iniciativa e impulsa a la lucha. Sus palabras se hacen cargo del papel viril de Guillermo: Guibourc llena el espacio ideológico y textual que corresponde al héroe. Al mismo tiempo, imprime un nuevo giro al relato, se constituye en motor de la acción bélica y en rectora de la organización narrativa. Asumiendo la voz de Guillermo, logra la adhesión de los treinta mil caballeros a quienes –en nombre de su esposo pero a través de su propia decisión– promete tierras y bienes. Y da aun un paso más: ofrece en matrimonio a las ciento sesenta doncellas nobles que con ella obran y labran sedas y brocados.

---

[17] "Llamó a sus mensajeros , convocó a sus hombres hasta que reunió a treinta mil, de los cuales quince mil estaban preparados para librar una batalla campal", p. 115.

[18] "La noble mujer le tendió sus brazos y él depositó encima al vasallo muerto. El cuerpo pesaba y le fallaron los brazos –era una mujer y débil tenía la carne–", p. 118.

[19] "Prefiero que mueras en Larchamp del mar a que deshonres tu linaje", p. 89.

Pero como si de pronto el texto quisiera recuperar cierto equilibrio, la serie se cierra con un gesto que reinstala a Guibourc en su papel femenino tradicional: ella misma sirve agua a su marido y la narración prosigue con el banquete de Guillermo. Acallados ya los ecos del festín de los guerreros –cuya brusca desaparición el texto deja sin resolver– el convite se empaña con la tristeza de Guillermo quien, en señal de duelo, sólo acepta sentarse frente a una mesa baja. Entre risas y lágrimas, un comentario de la dama vuelve a introducir un destello de alegría: el apetito y la voracidad del héroe son, sin duda, proporcionales a su valor en la lucha. El ritual del banquete finalizará con el descanso del guerrero y una velada nota de sensualidad: "Li quons Willame est del manger levé,/ Prest fu li liz, s'i est culcher alé./ Guiburc la franche l'i tastunad suef" (vs. 1484-1486)[20]. Asociada no sólo con la abundancia sino también con la alegría, la fuerza y el amor, Guibourc parece constituirse en verdadera deidad tutelar.

El regreso de Guillermo, tras un nuevo desastre, vuelve a instalarla en un primer plano. Dueña de su fuerza y su palabra, Guibourc no teme impedir la entrada de su esposo al castillo de Orange: derrotado, perseguido por un ejército sarraceno, el conde no es reconocido por su esposa cuyo discurso construye el héroe ideal, cuyos rasgos Guillermo parece haber perdido definitivamente:

> *Si vus fuissez Willame al curb niés,*
> *Od vus venissent set mile homes armez,*
> *Des Frans de France, des baruns naturels;*
> *Tut entur vus chantassent ces juglers,*
> *Rotes e harpes i oïst hom soner* (vs. 2244-2249)
>
> *Se vus fuissez Willame al curb niés,*
> *Ja fust escuse saite crestiëntez,*
> *E cele preie qu' il meinent cels lechers* (vs. 2267-2270)[21]

Deberá, entonces, someterse a una serie de pruebas que le impone Guibourc, ante las cuales sólo atina a responder con el desconcierto y la estupefacción: "A, dist le cunte,unc mais n'oï tel!" (v. 2271)[22]. Pero no ha

---

[20] "El conde Guillermo se levanta de la mesa. Su cama está preparada y va a acostarse. La noble Guiburc lo acaricia con ternura", p. 124.

[21] "Si fuérais Guillermo, el de la nariz corva, vendrían con vos siete mil hombres armados, francos de Francia, nobles de nacimiento. Cantarían juglares alrededor de vos y se escucharía el sonido de arpas y rotas", p. 151; "Si fueráis Guillermo, el de la nariz corva, ya habría sido liberada la santa cristiandad y recuperado el botín que llevan esos bandidos", p. 152.

[22] "¡Ah!, dice el conde, jamás escuché palabras tales", p. 152.

sorteado aún el obstáculo más duro. Implacable, bajo la forma de un estremecedor *ubi sunt*, la voz de Guibourc habrá de interrogarlo sobre cada uno de los muertos del linaje heroico, definitivamente asumido por ella, convertida así en custodio de la memoria de la estirpe guerrera. Súbitamente, sin solución de continuidad y tras el lúgubre "eus, dist la dame, quel duel e quel pecché!/ Si cum tu diz, ne repeire un pé"[23] que cierra la lista de los caballeros muertos, un sorpresivo "Leve tes mains, sire, si alez manger"[24], vuelve a instalar al receptor en el ámbito de la domesticidad y el amparo. Alentado por Guibourc a participar de un convite preparado para cuatro mil caballeros, no presentes en la sala, Guillermo, transido de pena y sentado ahora ante *la más baja de todas las mesas*, evoca, a través de las señales de la ausencia, un mundo de alegría y grandeza apenas insinuado en los pasajes anteriores. Semejante a un signo vaciado de contenido, la inmensa sala desierta ha perdido los ecos de la algarabía de antaño, en tanto que las altas mesas de ceremonia, cubiertas por manteles de lino y llenas de escudillas rebosantes, importan únicamente por el contraste que establecen con la absoluta soledad que las rodea. Guibourc ya no reina sobre el espacio del banquete: el comer y el beber han sido privados de sentido por el espacio de la ausencia.

En un momento en que el dolor parece paralizar la acción y en que Guillermo, en su ápice anticlimático vacila entre huir hacia tierras remotas o refugiarse en el desierto convertido en ermitaño, el discurso de Guibourc se alza enérgico e imprime un nuevo rumbo al relato. Fiel al código heroico, Guibourc no admite renunciar a la vida activa: el retiro religioso sólo cabe cuando el héroe haya cumplido su misión en este mundo. Dócil ante los consejos de su esposa, Guillermo deberá, pues, volver a cabalgar y dirigirse a Laon para pedir auxilio al rey Luis. El parlamento de Guibourc no deja un solo resquicio para la vacilación: el héroe sólo puede aceptar explícitamente la sabiduría tantas veces demostrada por su mujer e inclinarse ante ella: "E dit Willame:'Jol ferai mult iree, / Mais tun conseil en dei jo creer ben:/ En plusurs lius m'ad eu mult grant mester" (vs. 2432-2434)[25]. No obstante, Guillermo vuelve a dudar: "Qui me defenderat le terrail e les murs?"[26]. La respuesta, sorprendente, no tarda en llegar:

---

[23] "¡Dios! Dice la dama, ¡qué dolor, qué desgracia! si, como tú dices, ninguno de ellos ha regresado", p. 155.

[24] "Lávate las manos, señor, y ven a comer", p. 155.

[25] "Guillermo responde: «Lo haré muy a disgusto, pero debo tener por bueno tu consejo pues en muchas ocasiones me ha sido muy útil»", p. 157.

[26] "¿Quién me defenderá el foso y los muros?", p. 158.

–Sire, dist ele, Jhesu e ses vertuz,
E set cenz dames que ai ça enz e plus.
As dos avront les blancs halbercs vestuz,
E en lur chefz les verz healmes aguz
Si esterrunt as batailles la sus,
Lancerunt lances, peres e pels a aguz (vs. 2444-2449)[27]

El cuerpo de los caballeros muertos es sustituido por el de las damas que hacen suyos los atributos del guerrero. El castillo de Guillermo deja de ser centro social o familiar para convertirse en espacio de defensa a cargo de mujeres[28].

¿Qué pensar de Guibourc? ¿Cómo catalogar esta mujer cuyo papel supera de lejos el de la esposa leal y sumisa y cuyas virtudes la colocan a la misma altura de perfección que el héroe cuya vida comparte? A diferencia de la doncella guerrera –que debe negar su sexo para poder actuar desde el espacio masculino dentro del cual compite–, Guibourc, sin rechazar su femineidad, asume una serie de funciones que, aun no siendo excluyentes, la sitúan de lleno dentro del ámbito varonil: recluta ejércitos –tarea que si bien no fue totalmente ajena a las mujeres, estuvo circunscripta a las atribuciones de las viudas–, casa a sus doncellas –circunstancia por lo general reservada al señor feudal–, organiza un batallón de mujeres para la defensa del castillo, deposita en manos de su hermano Rainouard una espada –signo del poder de Dios sobre la tierra–, no teme denostar al rey cuando éste no acude en persona a prestar ayuda a Guillermo y, por otra parte, segura de la eficacia de su palabra, se erige como permanente fuente de consejo para el héroe, papel habitualmente cumplido en la épica por un hombre, el deuteragonista. Guibourc es, sin duda, la voz sin la cual Guillermo no accedería a la acción que habrá de construirlo como héroe,

---

[27] "Señor, responde ella, Jesús y su poder y más de setecientas damas que están aquí conmigo vestirán su cuerpo con blancas lorigas y en sus cabezas agudos yelmos verdes. Estarán arriba, en las almenas, arrojarán lanzas, piedras y afilados palos", p. 158.

[28] En la épica, por lo general, las mujeres que luchan en un contexto militar pertenecen al mundo de la otredad, al mundo sarraceno, y sus descripciones las asimilan más al ámbito de la animalidad que al de los humanos. En otros casos, como por ejemplo en *Tristan de Nanteuil*, se disimulan tras el disfraz de guerreros sarracenos; en otros textos asumen una identidad masculina o luchan con armas no convencionales. La historia registra el caso de reinas o mujeres de la alta nobleza que participaron en acciones militares. Muy anteriores a Juana de Arco, podemos citar a Emma, hija de Roberto I y esposa del rey Raúl, muerto en 936 (cf. WERNER, en ROUCHE y HEUCLIN (eds.), *op. cit.*, pp. 365-377), Eleonora de Aquitania, Blanca de Castilla, Matilda, condesa de Toscana y tantas otras que no temieron enfrentar a sus enemigos encabezando ejércitos. Para más ejemplos, cf. CAMPBELL, *op.cit.*

ella es quien llena los resquicios que parecen impedirle constituirse plenamente como tal, la que logra, en última instancia, que el receptor medieval pueda hacer coincidir su horizonte de expectativas con la figura heroica. No es frecuente hallar, en la épica francesa, figuras femeninas que reúnan estas características, que no teman transgredir, en ocasiones pero siempre, por cierto, dentro del ámbito doméstico, el pasaje de la *res familiaris* a la *res publica*. ¿Es posible atribuir a la otredad de Guibourc –autorizada tal vez por un pasado sarraceno– la posesión de rasgos que sus congéneres de sangre cristiana no alcanzan a reunir? De hecho, la respuesta está contenida en el texto mismo:

> *Il n'i out tele femme en la crestienté*
> *Pur sun seignur servir e honorer*
> *Ne pur eshalcer sainte crestienté,*
> *Ne pur lei maintenir e garder* (vs. 1487-1490)[29]

Heroína épica ideal, producto de un momento en que las mujeres de la nobleza habían alcanzado una relevancia desconocida hasta entonces, no transgrede, sin embargo, los límites del estricto marco feudal en el cual está inscripta; en última instancia, todas sus acciones se cumplen para mayor gloria de su esposo.

---

[29] "No hubo ninguna mujer en toda la cristiandad que sirviera y honrara igual a su esposo, ni en exaltar la santa cristiandad ni en observar y defender la ley", p. 124.

MUJERES EN LA *SAGA DE NJAL*

NELLY EGGER DE IÖLSTER
(DIMED - CONICET)

Nuestro interés por las sagas islandesas hoy se orienta al papel desempeñado en ellas por las mujeres y observaremos en particular el material contenido en la *Saga de Njal*, perteneciente al género de las *sagas de familia*.

Las sagas de familia registran la historia de familias y linajes de familias islandesas, habitualmente del grupo social aristocrático. Cronológicamente abarcan el período de la colonización de Islandia por grupos emigrados desde el oeste de Noruega en la segunda mitad del siglo IX hasta mediados del XI. Se trata de una literatura de gran originalidad en lengua vernácula islandesa. Su desarrollo fue independiente de las literaturas contemporáneas europeas y fue transmitida oralmente hasta el siglo XIII, momento en que se fijó por escrito. La tardía conversión de Escandinavia al cristianismo (alrededor del año 1000) explica la ausencia, hasta esa fecha, de fuentes escritas, con excepción de las inscripciones rúnicas, grabadas sobre asta, hueso o piedra que, debido a la dificultad que representaba esa tarea, nunca hubiesen podido ser empleadas como vehículo de extensos relatos.

Las *sagas de familia* refieren hechos ocurridos alrededor del año 1000. Se distinguen de las *sagas contemporáneas*, que fueron redactadas en el siglo XIII casi simultáneamente con los acontecimientos que relatan. Otras manifestaciones del genio literario islandés fueron las *sagas de reyes* y las colecciones de mitos y leyendas mitológicas en verso y en prosa denominadas *Edda*, como asimismo los poemas escáldicos dispersos, íntegros o en forma fragmentaria, en el texto en prosa de las sagas. La suma de esta

Temas medievales, 12 (2004), 17-35

producción literaria –y las *sagas de familia* en particular– constituyen la memoria de las hazañas de las antiguas familias islandesas.

La historicidad o no de las *sagas de familia* ha sido tema de debate durante más de dos siglos. Se ha discutido si fueron una creación del siglo XIII o si en realidad fueron transmitidas oralmente hasta el momento de encontrar su forma escrita definitiva. También se ha planteado si describen la sociedad existente hacia el año 1000 o si son una amalgama de la producción de ambos períodos. Hoy en día se acepta la tesis de la transmisión oral de las sagas con las lógicas alteraciones que pudieron introducirse a lo largo de los siglos. Otro interrogante es qué motivos movieron a los islandeses a asentar por escrito las leyendas, material mitológico, histórico y semihistórico en el preciso momento en que lo hicieron. Para poder responder a estos interrogantes debemos remontarnos a mediados del siglo XIII.

Desde fines del siglo XII Islandia estuvo sumida en una grave crisis social y política. Como consecuencia del funcionamiento de la sociedad islandesa –del cual hemos dado cuenta en un estudio anterior[1]–, paulatinamente se había operado una diferenciación social cada vez más pronunciada. Había muchas familias empobrecidas y algunas pocas que concentraban en sus manos riqueza, educación y poder político, empeñadas en continuas luchas por el poder. La familia del renombrado cronista y hombre de letras Snorri Sturluson era una de las más poderosas en Islandia. Por otro lado, debido al agotamiento de algunos recursos naturales –como la madera, empleada no sólo para edificar las viviendas sino también en la construcción de los barcos para el transporte de mercaderías indispensables para la supervivencia de la población local–, el comercio de y hacia Islandia ya no estaba en manos islandesas sino quienes lo controlaban eran mercaderes noruegos. Finalmente, la corona noruega aprovechó esta situación de debilidad del país para negociar, con algunos de los poderosos islandeses, la entrega de la isla a Noruega. Es posible que Snorri se haya contado entre estos intermediarios. En varias oportunidades, había estado en Noruega en la corte real y, probablemente, fue alguno de los monarcas quien le encomendó la tarea de redactar las biografías de los reyes de Noruega conocida como *Heimskringla* o *Sagas de los Reyes*.

Tras analizar las diferentes posturas con relación a la verdad histórica de las sagas, Jesse L. Byock, estudioso y profesor de temas medievales escandinavos en la universidad de California, concluye que "...durante los

---

[1] N. EGGER DE IÓLSTER, "El lugar del individuo en la organización de la sociedad islandesa de los siglos X al XII", *Temas Medievales*, 8 (1998), 143-157.

siglos de cultura exclusivamente oral los islandeses tuvieron la inteligencia y capacidad necesarias para establecer un sistema eficiente de tribunales, leyes e instituciones diferentes de las de su país de origen. Si admitimos estos logros, también debemos admitir la posibilidad de que hayan desarrollado una narrativa apta para contar las historias de individuos, de hechos importantes en sus vidas cotidianas..., sobre conflictos relacionados con pasturas compartidas, luchas de caballos, amor, dotes y burlas ofensivas... [Las sagas] son [...] producto de una larga tradición narrativa que respondió a la necesidad particular de la población insular islandesa"[2]. Estas afirmaciones de Byock se complementan y completan con las de Jenny Jochens, profesora de historia en la universidad de Towsen y vicepresidenta de la Sociedad para el Estímulo de Estudios Escandinavos, quien afirma que "...los historiadores ahora tienen el deber de recuperar estas narraciones invaluables... Los actuales métodos de pensamiento crítico en literatura e historia impiden restringir las antiguas fuentes nórdicas exclusivamente al terreno de la literatura... Las fuentes narrativas y legales islandesas resultan muy útiles para analizar la sociedad islandesa [...] y es posible que el conflicto entre paganismo y cristianismo sea menos importante de lo que parecía al comienzo"[3].

Esto nos conduce al problema de que muchas sagas islandesas relatan hechos ocurridos durante el período pagano pero que tan sólo obtuvieron su forma definitiva en el siglo XIII, dos siglos y medio después de la introducción del cristianismo. En efecto, los acontecimientos que refieren las *sagas de familia* suelen abarcar el período en torno a la conversión de la isla al cristianismo. Su lectura nos deja con la sensación de que los autores no dudaban de la real existencia de los dioses paganos junto a *Hvite Christ* o Cristo Blanco –como ellos lo llamaban–. Los personajes de las sagas no manifiestan mucha preocupación por la religión o por prácticas religiosas, salvo en contados casos –como cuando algún personaje decide efectuar, al final de su vida, el viaje a Roma para redimir antiguos pecados–. Tienen mayor relevancia y frecuencia las referencias a encantamientos, magia y hechizos. Las líneas de investigación que sostuvieron que todas las sagas, en realidad, defendían una postura cristiana, actualmente parecen haber sido descartadas a la luz de los aportes de la antropología y, en esta esfera, compartimos la tesis de Jenny Jochens quien sostiene que es útil analizar

---

[2] Jesse L. BYOCK, *Medieval Iceland., Society, Sagas and Power*, Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press, 1990, p. 48.

[3] Jenny JOCHENS, *Women in Old Norse Society*, Ithaca y Londres, Cornell University Press, 1995, p. 181.

estos problemas según la continuidad cultural islandesa. Para comprobarlo, basta recordar el momento en que las sagas fueron redactadas, o sea, alrededor de mediados del siglo XIII. Sus anónimos autores trataron, consciente o inconscientemente, de conservar para sus contemporáneos, antes de que desapareciera, el mundo antiguo de sus antepasados que había moldeado su identidad. En ese mundo, la llegada del cristianismo no había producido más que cambios imperceptibles. De hecho, las sagas pueden calificarse de laicas. Esta característica, sumada a la circunstancia de haber sido redactadas en lengua vernácula, las diferencia radicalmente de la literatura europea contemporánea. Jenny Jochens declara que "no sólo las sagas sino todos los testimonios deben interpretarse como manifestaciones de la Islandia medieval cristiana pero, también, como supervivencia de la antigua Islandia pagana, vista a través del espejo distante y nostálgico del siglo XIII"[4].

Un enfoque semejante permite ver las sagas como un intento de sus autores por conservar la identidad de la sociedad islandesa en el momento en que estaba siendo absorbida políticamente por Noruega, al mismo tiempo que desaparece la contradicción entre elementos paganos y cristianos que se encuentran en ellas. El carácter laico de las sagas –sin rastros de la prédica moralizante eclesiástica continental que, en todo caso, se manifiesta de modo muy sutil– permite el acercamiento a la mentalidad imperante en Islandia antes de la conversión.

Con relación a la veracidad e historicidad de las sagas, seguimos el razonamiento de Sverre Bagge, profesor de historia de la universidad de Bergen, en su minucioso análisis del pensamiento político que guió a Snorri Sturlason cuando compuso la monumental *Saga de los Reyes*. En ésta, Snorri utilizó el mismo estilo que emplearon los autores de las sagas de familia. Hasta el momento de su redacción, los relatos históricos y también las sagas restantes estuvieron sujetos a modificaciones. Sin embargo, es opinión de Sverre Bagge que, en la *Saga de los Reyes*, el material fáctico registrado parece ajustarse en gran medida al verdadero desarrollo de los hechos, mientras las conversaciones y las descripciones de otras circunstancias sirvieron a Snorri para explicar al lector las supuestas motivaciones de la acción y para amenizar el relato[5].

De modo semejante debe haber ocurrido con las sagas de familia. El marco general de los relatos tal vez se mantuvo a lo largo de los siglos de

---

[4] *Op. cit.*, p. 182

[5] Sverre BAGGE, *Society and Politics in Snorri Sturluson's "Heimskringla"*, Berkeley-Los Angeles-Oxford, University of California Press, 1991, p. 20.

transmisión oral, mientras muchos otros elementos sufrían modificaciones o fueron agregados posteriormente. Así, por ejemplo, la *Saga de Njal* refiere que Njal murió cuando sus enemigos incendiaron su casa, una forma corriente de ejecutar venganza. Este hecho quedó comprobado al encontrarse restos carbonizados cuando se realizaron excavaciones en el sitio del emplazamiento de su vivienda. En relación con otras sagas –como, por ejemplo, la de Egil o la de Erico (el Rojo)– también se encontraron testimonios semejantes gracias a la arqueología. En cambio, el panorama de la sociedad islandesa presentado en la *Saga de Njal* responde a la situación imperante durante el siglo XIII.

Antes de pasar al tema específico de este trabajo queremos recordar que muchos de los rasgos de la sociedad islandesa no sufrieron grandes cambios a lo largo de los siglos. Ésta conservó su carácter rural, con la población entregada al cuidado de sus ganados, a la pesca y, si sus recursos lo permitían, a viajes más allá del océano para comerciar. Vivían en asentamientos aislados diseminados en el paisaje, sin aldeas y, menos aún, aglomeraciones urbanas. El transporte terrestre y los viajes en el interior de la isla se efectuaban a lomo de los pequeños caballos originalmente traídos desde Noruega por los primeros pobladores. Todo esto se mantuvo hasta entrado el siglo XIX. Tan sólo entonces aparecieron los primeros caminos aptos para rodados y las primeras ciudades.

La *Saga de Njal* es, para muchos, la más importante de las sagas de familia. En todo caso, comparte ese lugar con sólo dos o tres. Para nosotros, se trata de una fuente valiosísima pues contiene numerosos ejemplos de personajes femeninos. Probablemente fue redactada alrededor de 1260 y refiere los interminables enfrentamientos desencadenados entre familias de un distrito del sudoeste de Islandia por conflictos de intereses. El tema de la necesidad de dejar a salvo el honor, prestigio y fama individuales de los protagonistas aparece como uno de los principales móviles del argumento pero, generalmente, a un nivel más profundo pueden encontrarse motivos económicos de las acciones. Debido a la gran cantidad de personajes y a los numerosos episodios que se van encadenando –con una lógica rigurosa en el típico estilo lacónico y realista de las sagas– sería demasiado extenso intentar resumirla en poco espacio.

Debemos tener presente el marco geográfico que constituye el escenario de la saga. Tanto la topografía como el clima de Islandia tienen características extremas. Se trata de una isla de terreno irregular con montañas y montes separados por valles, en parte fértiles y aptos para el cultivo de cereales y otros cubiertos de basalto, testimonio de las erupciones volcánicas periódicas. En otras zonas se encuentran glaciares que alternan con fuentes termales. Los inviernos son muy largos y muy breves las esta-

ciones restantes. La suma de estos factores no facilita las comunicaciones –según ya vimos– y, en consecuencia, los contactos entre las gentes habitualmente se desarrollaban en el marco de un mismo distrito o valle. Este es el paisaje marco de nuestro análisis. No incluirá los capítulos en que la acción de la saga se traslada a Noruega, Irlanda, Gales, las Orcadas e, incluso, hasta Roma, pues en ellos no encontramos a mujeres involucradas en la acción. Una excepción es el episodio en el comienzo de la saga en que uno de los personajes cae bajo el hechizo de la famosa reina noruega Gunnhild.

Ya señalamos que el panorama social que se describe en la *Saga de Njal* está en contradicción con lo que debe haber sido durante los siglos X a XI, puesto que tiene todos los rasgos de la sociedad islandesa del siglo XIII cuando ya no habían rastros de las características igualitarias que habían caracterizado a los pobladores originales. Muchos de éstos, empobrecidos, se habían convertido en dependientes de los ricos y políticamente poderosos. En la saga encontramos opulentos terratenientes con numerosos dependientes libres y algunos esclavos. Sus fortunas crecen o se reducen según la habilidad de cada uno, por compras, por expediciones comerciales o vikingas exitosas, por el establecimiento de alianzas matrimoniales ventajosas y sus consiguientes dotes, por el cobro de herencias o de rescates y compensaciones al cabo de algún litigio. En el caso contrario, se pierden por despilfarro o mala administración de propiedades, de lo cual a menudo se culpa a mujeres. Los poderosos acuden a la asamblea o *alting* rodeados de numerosas comitivas y allí solucionan legalmente sus conflictos. El grave problema de esta sociedad fue que Islandia no contaba con un brazo ejecutivo que hiciese cumplir las sentencias. Cuando éstas no resultaban satisfactorias para las partes involucradas, se buscaba una solución por las armas y, de esta manera, se perpetuaba la cadena interminable de venganzas y enfrentamientos sangrientos. En este marco de acción se inscriben infinitos detalles de la vida cotidiana de las gentes, permitiéndonos observar el papel de las mujeres en la sociedad.

Las actividades de los hombres aparecen, en las sagas, claramente diferenciadas de aquéllas de las mujeres. Mientras vemos a los varones ocupados en sus tareas rurales de siembra y recolección, pesca, búsqueda de ganado extraviado, viajes y, por supuesto, en los interminable litigios en los cuales ponen a prueba su honor y fama, a las mujeres las encontramos esencialmente en el ámbito doméstico y sus inmediaciones, en los corrales del ganado o en las pasturas de verano algo más alejadas. En ocasiones, acompañaban a sus maridos a la reunión del *alting* donde tenían oportunidad de lucir sus mejores vestimentas.

En vista del gran número de personajes de la *Saga de Njal,* para sim-

plificar citaremos por sus nombres solamente a algunos debido a su papel protagónico. Con relación a los demás nos referiremos, genéricamente, a "un hombre" o "una mujer". Aparecerán por sus nombres los varones Gunnar –la figura heroica– y Njal, el consejero pacífico, conciliatorio y respetuoso de las leyes. Las mujeres son Hallgerd, hermosa y cruel, causa de las muertes de sus tres maridos –de los cuales el último es Gunnar– y Bergthora, la esposa fiel de Njal. Todos ellos pertenecen al grupo aristocrático de la sociedad islandesa.

De acuerdo con su posición social, las mujeres pueden clasificarse, en primer término, en jefas de familia, generalmente la esposa del dueño de casa, su madre o su viuda, de ordinario administradoras de todo lo concerniente al hogar y a los víveres. En segundo lugar, se encuentran mujeres libres de condición diversa como parientas pobres que viven en casa de sus familiares más afortunados y allí realizan diversas tareas o mujeres que no tienen residencia fija, vagabundas, mendigas o buhoneras[6] –quienes, en las sagas son portadoras de chismes e informantes de lo que ocurre en otros lados–. Finalmente, se encuentran en las casas mujeres dependientes de sus amos, sirvientas de condición libre y esclavas.

Las viviendas[7] que albergaban a estos terratenientes solían tener dimensiones considerables. Se han efectuado excavaciones que han permitido comprobar que las casas ubicadas en terrenos medianamente importantes alcanzaban unos cuarenta metros de largo. Hay que recordar que allí se alojaban todos los habitantes de la propiedad. En promedio, en una casa de categoría mediana, vivían unas veinte personas. Este número podía aumentar considerablemente si se trataba de propiedades más importantes[8]. Además, cuando se celebraban fiestas –frecuentes en determinadas fechas o con motivo de algún casamiento o en otras ocasiones–, era necesario que las casas pudieran albergar durante varios días a los huéspedes. En estas oportunidades, el prestigio del anfitrión se incrementaba cuanto más numerosos eran los visitantes. Las casas solían tener armazón de madera con gruesas paredes de piedra en los fundamentos y hacia arriba se construían con turba, que reunía excelentes condiciones aislantes. Por la misma razón, también eran de turba los techos y, sobre ellos, crecía

---

[6] *Njal's Saga*, Harmondsworth, Penguin Classics, 1964 (en adelante, se citará como *Nj.*), pp. 124, 200 y 325.

[7] Nos ha servido de guía, para la descripción de las viviendas islandesas, la detallada información contenida en Magnus MAGNUSSON, *Vikingene!*, Stavanger, Hjemmets Bokforlag, 1980.

[8] *Nj.*, p. 235, menciona que un caudillo rico e importante tenía cien sirvientes en su casa.

pasto que también ayudaba a conservar el calor en el interior[9]. Tales casas respondían al típico plano nórdico antiguo de "casa larga", de unos seis metro de ancho. Tenían una sola habitación aunque, cuando la casa era muy grande, podía tener alguna subdivisión o algún agregado perpendicular a la misma. Algunos de esos ambientes –separados del resto– servían de dormitorio para el dueño de casa y su esposa. Otro, llamado "habitación de las mujeres"[10], se dedicaba a la importante tarea de elaboración de tejidos, mientras un terreno, destinado a despensa de los alimentos, había de ser una habitación fresca. En el centro de la casa, a lo largo de todo el espacio, se encontraba el lugar del fuego siempre encendido, manteniéndose vivas las brasas durante la noche. A ambos lados de ese fuego, había largos bancos que servían de asiento o para dormir sobre ellos. El fuego era necesario para calefaccionar el ambiente, además de permitir que entraran en calor los que llegaban del exterior y para secar la ropa. En el extremo del fuego solía haber una tarima donde se instalaba el asiento de honor que ocupaba el dueño de casa o era cedido a las novias –cuando se realizaba un casamiento– o a algún visitante importante. Otro fuego de tamaño menor, separado e instalado en el otro extremo de la casa, se utilizaba para cocinar los alimentos. Ocasionalmente, si se trataba de una casa muy importante, podía contar con un altillo[11]. Estas moradas no ofrecían privacidad a sus habitantes y todas las actividades se desarrollaban en aquel ambiente único. En el exterior se encontraban otras dependencias, tales como depósitos destinados a guardar alimentos y otros objetos que se deseaba mantener alejados de la circulación general, además de cobertizos y corrales. Asimismo, formaban parte de la propiedad rural, cabañas menores en lo alto de los montes donde se encontraban las pasturas de verano. Pastoras y pastores –quienes, además de estar a cargo del cuidado de los rebaños, se dedicaban a la fabricación de quesos y otros derivados de la leche– se trasladaban a esas cabañas durante la estación estival.

Las diferentes edades de las mujeres reciben, en la *Saga de Njal*, atención diferenciada. No se habla de la niñez más que para introducir a Hallgerd niña, quien juega en el suelo con otros niños delante de su padre y su

---

[9] *Nj.*, p. 169. Para dar idea de la importancia de la casa de Gunnar, la saga afirma que estaba construida íntegramente de madera, el revestimiento exterior en tingladillo y ventanas con postigos cerca de las vigas del techo.

[10] *Nj.*, p. 114: "Hallgerd tenía una habitación privada que utilizaba a menudo"; p. 176, la casa de Njal tenía una habitación para trabajar en el telar.

[11] *Nj.*, p. 169, Gunnar duerme en el altillo, con su esposa Hallgerd y con su madre.

tío[12] y, en otra ocasión, de dos niños y una niña que juegan de la misma manera[13]. En el momento del incendio de la casa de Njal se menciona un niño, hijo de crianza de Njal, quien ama tanto al protagonista que se niega a abandonar la casa y prefiere morir a su lado[14].

La juventud es la edad en que se decide el futuro de las adolescentes que ya se consideran aptas para ser desposadas. Este es el momento en que el linaje de las jóvenes representa un papel importante. La saga de Njal registra los linajes de todos los personajes de relevancia. Generalmente, los retrotrae hasta el momento de la colonización de Islandia; mas aún, se esfuerza por establecer un vínculo entre el linaje de los primeros colonos con algún antepasado noruego. Por ejemplo, aparece reiteradamente el vínculo con un legendario Björn Buma. Hemos observado, en las fuentes islandesas, el tema –que tanto ha interesado a los estudiosos de la familia– relativo a la prioridad que se le daba, en una sociedad, a la ascendencia materna o paterna de las personas. Hemos remontado los linajes islandeses de numerosos varones y mujeres y hemos comprobado que, en la enumeración de los antepasados, se menciona a las mujeres cuando éstas son el eslabón vinculante con un linaje más prestigioso. Por otro lado, el hecho de pertenecer a un mismo linaje, creaba una serie de obligaciones que desempeñaban un papel fundamental en una sociedad en la cual las alianzas privadas entre personas eran de suma importancia. Esto último no siempre era positivo; en algunos casos resultaba sumamente negativo como, por ejemplo, cuando Hallgerd invita a su ayo-tutor, un pariente que es un bribón, a vivir en su casa. Gunnar le dice a éste que no dará crédito a la casa "...pero no rechazaré a ninguno de los parientes de mi mujer que ella quiera tener consigo"[15]. Más adelante este invitado, incitado por Hallgerd, iniciará la cadena de discordias entre las casas de Gunnar y de Njal.

Veamos ahora el tema del complicado ritual de pedido de mano y desposorio de las jóvenes. Generalmente las sagas lo presentan en los siguientes términos. Cuando un hombre había probado su competencia en expediciones vikingas, comerciales o al servicio de un rey o noble o simplemente en las actividades cotidianas en Islandia, su padre, hermano o amigo le proponía elegir una joven cuya mano era conveniente pedir o él mismo expresaba el deseo de casarse. Se elegía entonces la mejor candidata; en

---

[12] *Nj*, p. 39.

[13] *Nj*, p. 55.

[14] *Nj.*, p. 267.

[15] *Nj.*, p. 104.

esto, tenía un papel importante la fortuna del padre de la joven y la magnitud de la dote que podía esperarse. A continuación, partían –si fuera posible, acompañados de una comitiva– a pedir la mano de la elegida. Si ambas partes llegaban a un acuerdo, los jóvenes quedaban desposados y se establecía qué aportaría cada uno al matrimonio. Generalmente, se trataba de bienes inmuebles –como una propiedad rural que les sirviese de residencia u otros–. Un aspecto importante que se tenía en cuenta para llegar a un convenio matrimonial era la medida en que beneficiaba el prestigio y fama de ambas partes. A continuación, se decidía la fecha y el lugar donde se celebraría el casamiento, pudiendo ser indistintamente la casa del desposado o el hogar de la desposada. En estas negociaciones, por lo general, no intervenía la joven cuyo casamiento se decidía, tan sólo era informada una vez concluido el acuerdo y, a veces, ni siquiera llegaba a conocer a su futuro esposo –como en el caso del primer acuerdo de casamiento de Hallgerd, quien recrimina a su padre por no haberla consultado[16]–. Cuando el primer esposo es asesinado por el ayo-tutor de Hallgerd, su familia paga una compensación por el daño provocado. Al presentarse un nuevo pretendiente, el padre y el tío de Hallgerd le advierten acerca del carácter difícil de la mujer, a la vez que consultan los deseos de ella. Al recibir una respuesta favorable, se conviene un nuevo casamiento. La saga cuenta que los esposos, una vez unidos, eran felices pero, a pesar de ello, la unión acaba trágicamente con el asesinato del segundo esposo, cuando éste tiene un altercado con Hallgerd por la presencia del ayo-tutor en la casa[17]. Cuando Gunnar y Hallgerd se enamoran instantáneamente al conocerse durante la celebración del *alting*, Gunnar pide su mano y, a pesar de las advertencias del padre de la mujer y de Njal, él insiste y acaba por obtener el consentimiento de la familia de ella. Una vez pactados los términos del acuerdo matrimonial y contando con la aprobación de Hallgerd, es ella quien personalmente se declara desposada[18]. Todo esto nos permite comprobar, según vimos, que cuando se pedía la mano de una muchacha, probablemente muy joven, ella apenas era consultada, a veces sólo era informada a continuación del acuerdo y, tal vez, ni siquiera veía a su futuro esposo hasta el momento del casamiento. En sucesivas bodas solía ser consultada y ella misma podía declararse desposada. Cuando una mujer estaba divorciada, o era viuda, podía volver a casarse sin consultar a nadie[19], aunque lo habitual era que la familia tuviese alguna intervención.

---

[16] *Nj.*, p. 56.

[17] *Nj.*, p. 70.

[18] *Nj.*, p. 94.

[19] *Nj.*, p. 83.

En la saga se encuentran numerosos ejemplos de propuestas y acuerdos matrimoniales que ilustran este tema. Por ejemplo, Njal aparece haciendo los arreglos matrimoniales para sus hijos con dotes que les permitían establecerse por su cuenta pero ellos, aún casados, continúan viviendo en casa de Njal[20]. No sabemos si éste no es un recurso literario. Cuando Njal efectúa una propuesta matrimonial para su hijo de crianza, la mujer pretendida exige casarse con alguien que tenga rango de jefe de distrito y juez y sólo accede cuando el padre putativo consigue ese nombramiento[21].

El matrimonio representaba una alianza entre dos familias. Podía servir para reconciliar a bandos enemigos[22] y si un hombre, en el transcurso de un litigio judicial, no salía en apoyo de los parientes de su esposa, ello podía dar lugar a divorcio. No sólo las hijas sino también las sobrinas podían servir de vínculo para establecer una alianza semejante –como, por ejemplo, cuando un hombre le reprocha a otro "...cuando te di mi sobrina en casamiento, creí que me habías prometido tu apoyo incondicional"[23]–. En la sociedad islandesa, las alianzas entre personas y familias revestían suma importancia pues brindaban a los individuos un marco de seguridad inexistente de otra forma. No disponemos aquí del espacio necesario para explorar este interesantísimo tema.

Es necesario destacar que, en la esfera del desposorio y casamiento, es donde se comprueba, a nuestro juicio, la confluencia de las ideologías pagana y cristiana. En el mundo pagano primaba la celebración del convenio matrimonial sin intervención de la muchacha. Se trataba de una transacción comercial en la que la mujer tenía su precio. De hecho, en un antiguo código legal noruego, el capítulo que trata de este tema se titula "Del desposorio de las mujeres" y, en el sector dispositivo, establece que "...deben comprarse las esposas..."[24]. Después de la introducción del cristianismo, se estableció la obligación de consultar a las mujeres acerca de su voluntad de casarse con determinado pretendiente. Es otro tema que sería interesante analizar con mayor profundidad.

El casamiento se celebraba con una fiesta a la cual eran invitados los parientes y amigos de ambos contrayentes. En la oportunidad, los asien-

---

[20] *Nj.*, p. 84.

[21] *Nj.*, p. 207.

[22] *Nj.*, p. 175.

[23] *Nj.*, p. 240.

[24] *Gulatingslovi* (ed. K. Robberstad), Oslo, Det Norske Samlaget, 1969. En rigor, el término exacto empleado es "compra de mujer". Nosotros traducimos "esposa" para evitar la confusión con la eventual compra de una esclava.

tos solían distribuirse de manera tal que, en la tarima del extremo de la habitación, se sentaba la desposada y, en los bancos longitudinales, los participantes de la fiesta. En el centro de uno de los dos bancos, se ubicaba el desposado y, junto a él, sus invitados en orden decreciente según su importancia. En el lado opuesto, se acomodaban los huéspedes de parte de la desposada[25]. En estas ocasiones, el papel de las demás mujeres –fuesen las de la casa o invitadas– era servir la bebida en las mesas –generalmente se trataba de cerveza elaborada en el hogar–, ofrecer los alimentos y el agua para lavarse. Después de la fiesta (que solía durar varios días), los recién casados se dirigían a su futura casa.

A lo largo de la saga comprobamos que, en general, el amor estaba ausente de estos casamientos. Ya vimos que el matrimonio parece ser el resultado de arreglos económicos fríamente calculados en los cuales las mujeres no son más que una mercadería que cambia de manos. Una vez casados, se suponía que ambos miembros de la pareja debían apoyarse y respetarse mutuamente. En ocasiones, después de la unión, surge entre ambos el amor –que es presentado como una gratificación adicional en la relación matrimonial–. Pudimos observar que esto ocurre en el segundo matrimonio de Hallgerd y se expresa de manera casi pudorosa diciendo que ella pone los brazos alrededor del cuello de él[26]. De hecho, son contados los ejemplos de muestras de afecto o pasión. Sin embargo, el encuentro que inicia la relación entre Hallgerd y Gunnar indudablemente causa una atracción y enamoramiento repentinos y recíprocos[27]. Más adelante, cuando la conducta de Hallgerd provoca conflictos con sus vecinos, Gunnar dice "...ella se entretiene con muchas cosas totalmente opuestas a mis deseos..."[28]. Sin embargo, él jamás discute con ella y evita las confrontaciones. Nos parece que semejante comportamiento es lo que dictaba la costumbre. El ideal de conducta conyugal encuentra su expresión en las palabras de Bergthora –pronunciadas durante el incendio–, cuando se le ofrece la posibilidad de abandonar la casa y ella se niega a hacerlo diciendo: "Cuando joven fui dada en matrimonio a Njal y prometí que compartiríamos la misma suerte"[29].

---

[25] *Nj.*, p. 96. Tal el orden observado en el casamiento de Hallgerd con Gunnar. En otras ocasiones, el orden podía variar, pero siempre se tenía en cuenta la ubicación de las personas según su jerarquía.

[26] *Nj.*, p. 68.

[27] *Nj.*, p. 93.

[28] *Nj.*, p. 109.

[29] *Nj.*, p. 267.

En la sociedad islandesa, el divorcio era un recurso legal. La *Saga de Njal* contiene un ejemplo muy interesante de los pasos jurídicos que, por ley, debía dar una mujer para divorciarse de su esposo. Se trata de una joven cuyo marido no ha podido consumar el matrimonio por haber caído víctima de un conjuro de la reina noruega Gunnhild, famosa hechicera en toda la literatura islandesa[30]. La joven esposa consulta a su padre, experto en leyes, y él la instruye en los pasos que debe dar, legalmente, para anular el matrimonio. Ella debe seguir el siguiente ritual: antes de partir al *alting* –donde su padre la declarará divorciada–, deberá acercarse a su cama junto con las personas que la acompañarán a la asamblea. Allí –y nuevamente en la puerta principal–, deberá nombrar testigos y, tras ello, cabalgar directamente al *alting*. Una vez declarado el divorcio en la Roca de la Ley por parte del padre, ella regresa a la casa paterna y no retorna al hogar del esposo. Este, por estar atendiendo sus negocios con sus arrendatarios, ha estado ausente de la casa y no ha tenido ninguna intervención en el trámite de divorcio de su mujer[31]. Otra cuestión concomitante será, para la mujer, la recuperación de la dote aportada al matrimonio. En las sagas también encontramos mujeres que amenazan a sus maridos con prohibirles el acceso a la cama matrimonial si no obran de acuerdo con lo que la esposa espera de ellos. Pero, por otro lado, en ocasiones los esposos exasperados llegan a abofetear a sus mujeres. Hallgerd recibe una bofetada de su segundo esposo[32] y, más tarde, otra de Gunnar cuando ella enviara a un sirviente a robar provisiones en una casa vecina[33]. Este último castigo desencadena la venganza que provocará la muerte de Gunnar años más tarde. En efecto, mientras son sitiados en su casa por los enemigos de su esposo, Hallgerd niega a éste un mechón de su cabello para trenzar una cuerda en reemplazo de la que se ha cortado en su arco[34].

Una vez celebrado el casamiento, la esposa habitualmente se convertía en administradora de su nueva casa. Su principal responsabilidad parece haber sido el cuidado y juicioso empleo de las provisiones de alimentos a lo largo del año. Recordemos que, debido al prolongado invierno, durante dicha estación resultaba muy difícil reaprovisionarse. La saga cuenta que, durante su primer casamiento, "...Hallgerd resultó ser exigente y pródiga. Reclamaba todo para sí misma [...] y lo gastaba de manera extravagante.

---

[30] *Nj.*, p. 49.

[31] *Nj.*, pp. 52-53.

[32] *Nj.*, p. 69.

[33] *Nj.*, p. 123.

[34] *Nj.*, p. 171.

Al llegar la primavera, las provisiones de la casa se estaban agotando y escaseaban la harina y el pescado seco...."[35]. Con ocasión de su segundo casamiento, su nuevo esposo le preguntó si deseaba hacerse cargo del manejo de la casa y la respuesta de ella fue negativa[36]. Suponemos que, en un caso semejante, el hogar debía quedar al cuidado de un ama de llaves. La saga registra varios ejemplos de estas amas de llaves, por ejemplo menciona una en la residencia de Njal. Cuando las casas eran muy grandes, es probable que la dueña necesitase que alguien la asistiera en la administración. Si se trataba de un hombre solo, el cuidado de la casa podía quedar a cargo de su madre. En el momento en que Hallgerd casa por tercera vez, con Gunnar –y durante la boda se celebra también el casamiento de su joven hija–, la saga apunta que "Hallgerd se hizo cargo de la administración de la casa [...]. Era extravagante y autoritaria. [Su hija, en cambio, en su nuevo hogar] demostró ser un ama de casa excelente"[37]. Si llegaban a faltar provisiones, éstas se compraban a algún vecino que las tuviera en abundancia o se obsequiaban entre amigos[38].

Esto nos lleva al tema de los alimentos. La preparación de la comida aparentemente era tarea por excelencia de las mujeres. En ocasión en que Hallgerd enviara a un sirviente a robar alimentos a casa de un vecino, al regresar Gunnar con huéspedes: "...Hallgerd colocó alimentos sobre la mesa y trajo queso y manteca...[Cuando Gunnar le preguntó por el origen de las viandas pues sabía que no había en existencia, ella contestó que]...no era tarea de hombre ocuparse de las cuestiones de la cocina... Las mesas fueron despejadas y se sirvió carne en lugar [de la comida anterior]"[39]. Es una lástima que la saga no nos cuente en qué consistían los alimentos que se habían servido en primer lugar, además del queso y manteca mencionados. Recurrimos al libro de Jenny Jochens en busca de una respuesta a este interrogante[40]. También ella se queja de cuán poco se sabe acerca de la alimentación de los islandeses. Afirma que los cereales se cultivaban sólo en pequeñas cantidades en el sur de la isla y eran empleados para la elaboración de unas galletas –como las que se siguen consumiendo hasta hoy en los países escandinavos– y para la cocción de papillas y gachas,

---

[35] *Nj.*, p. 56.

[36] *Nj.*, p. 67.

[37] *Nj.*, p. 97.

[38] *Nj.*, p. 121.

[39] *Nj.*, p. 123. Es en esta ocasión en que Gunnar le propina a Hallgerd la bofetada que a él le costaría la vida años más tarde.

[40] JOCHENS, *op. cit.*, pp. 126-129.

además de haber sido un ingrediente fundamental en la elaboración de la cerveza –que, a juzgar por las fuentes, se consumía en gran cantidad–. La molienda de los cereales era tarea de las mujeres de condición baja. La escasez de cereales en Islandia se comprueba cuando, en más de una ocasión, las fuentes registran que los nativos que han estado al servicio de reyes o de los *jarls* de Trondheim, reciben de estos señores obsequios de harina y madera cuando regresan a su país. A continuación, Jenny Jochens se refiere al pescado, tanto de agua salada como dulce. Era un alimento fundamental, pues estaba disponible en abundancia y se consumía fresco o seco. La leche y todos los productos derivados de la misma eran también un elemento importante de la dieta, siendo mujeres las encargadas tanto del ordeñe como de la elaboración de manteca y queso. Ya dijimos que estas tareas se realizaban, en gran medida, durante la temporada estival, en las pasturas de verano de altura. Finalmente, también se consumía carne. Aunque recordamos alguna fuente bibliográfica que la menciona como el alimento principal, nos parece que la importancia del pescado en la dieta debe haber sido mayor. En la *Saga de Njal* nos enteramos que, en ocasiones, se almacenaban provisiones para el invierno lejos de la casa. Así, se refiere que el primer esposo de Hallgerd parte en un bote a unas islas cercanas en busca de harina y pescado seco.

Las amas de casa parecen haber tenido a su cargo todo lo concerniente a la organización y distribución de las tareas de los sirvientes. Vemos a Hallgerd que da órdenes a los servidores y a Bergthora, quien dice a un hombre que busca trabajo: "...tengo tanta autoridad como Njal a la hora de contratar sirvientes"[41]. Es evidente que, cuando los hombres se ausentaban, quedaban sus mujeres a cargo de las propiedades. Sin embargo, cuando las ausencias eran muy prolongadas –por ejemplo, cuando los hombres debían cumplir una pena de exilio durante tres años o cuando partían en busca de fortuna al servicio de algún grande en el continente o en Escandinavia, o como mercaderes, empresas que también solían alejarlos durante tres años o aún más–, buscaban a alguien de confianza para que, durante su ausencia, se ocupara de sus intereses en Islandia, ya fuera un miembro de su familia o un amigo.

El papel de las mujeres como madres no recibe mayor atención en las sagas y los hijos pequeños casi no ocupan espacio en ellas. Ya señalamos dos fragmentos en que se habla de niños que juegan en el suelo[42]. Aparece también una mención referida al nacimiento de la hija de Hallgerd, de su

---

[41] *Nj.*, p. 101.

[42] *Nj.*, pp. 39 y 55.

segundo marido: "Durante el verano nació una hija. [Su padre] preguntó cómo deseaba que se llamase la niña. «Quiero que se llame Thorgerd, el nombre de la madre de mi padre, pues por el lado de su padre ella descendía directamente de Sigurd, que mató al dragón»"[43]. Observamos la carga simbólica implícita en el otorgamiento del nombre. Por otra parte, son muy numerosas las menciones de hijos e hijas pero no durante la niñez sino como adultos –los varones como apoyo en los frecuentes conflictos y las mujeres como eslabones en el establecimiento de alianzas matrimoniales–.

Finalmente, debemos destacar de modo muy especial el papel de las mujeres como tejedoras, pues de este trabajo femenino llegó a depender, en gran medida, la economía islandesa. No es un tema que las sagas mencionen con frecuencia pero es un área sobre el cual también han echado luz las investigaciones de Jenny Jochens[44]. A esta autora le llamó la atención que los paños tejidos en los hogares islandeses se hayan valorado como moneda de intercambio. Así, por ejemplo, en la *Saga de Njal*, la dote de una mujer es calculada en yardas de paño[45]. Jenny Jochens señala que la función principal de los paños es la protección contra el frío pero luego pasa a enumerar sus otros usos: velas para los barcos, para embalar mercaderías, como tapices para abrigar las casas, para cubrir las cabañas donde se alojaban los asistentes a las reuniones de las asambleas, en tiendas, como envoltorio protector de animales enfermos y, finalmente, como mercadería de exportación, siendo esta última función la de mayor importancia para la economía de Islandia. La investigadora señala que se fabricaban paños de diversas calidades, más o menos finos, más o menos tupidos –a veces al punto que llegaban a ser impermeables– y de diversos grosores. Las mujeres islandesas, ante la ausencia de animales cuyas pieles pudieran aprovecharse como abrigo, inventaron la forma de elaborar paños que –en su textura– contenían mechones de lana que simulaban pieles y que ofrecían abrigo adicional.

Durante los siglos XI a XIII, la plata, como medida de valor de las mercaderías del comercio exterior islandés, quedó suplantada por paños de lana. Este hecho es testimonio de la importancia de las mujeres para la economía de la isla. Una vez concluida la etapa de elaboración de los paños, su comercialización pasaba a la esfera de tareas de los hombres. Es probable que este trabajo femenino nunca fuese debidamente valorado

---

[43] *Nj.*, p. 67.

[44] JOCHENS, *op. cit.*, pp. 141-160.

[45] *Nj.*, p. 41.

por la sociedad, que simplemente consideraba como un hecho indiscutido que las mujeres tejían y fabricaban paños. De allí que estas tareas casi no hayan encontrado espacio en las sagas, salvo las breves menciones de habitaciones donde tejían la dueña de casa u otras mujeres que la acompañaban. Estas habitaciones eran el único lugar del hogar que ofrecía cierta privacidad y, en las sagas, aparecen como el sitio donde se tramaban conspiraciones y venganzas[46]. Hay que recordar que el tema central de estos textos no es el trabajo femenino o la descripción de la vida cotidiana en Islandia sino las hazañas gloriosas de los hombres empeñados en defender su honor.

Aunque las sagas son un género literario masculino, sin embargo adjudican a las mujeres un espacio importante como vengadoras y, más precisamente, como instigadoras de venganzas. Este papel femenino es casi un *topos* literario que no sólo se restringe a la literatura islandesa. Las mujeres no llevan a cabo las venganzas por mano propia, salvo excepcionalmente, y en ningún caso lo hacen en la *Saga de Njal*. En ésta encontramos el episodio ya mencionado en que Hallgerd le niega a su esposo el mechón de cabellos que podría salvarle la vida como venganza por la bofetada recibida muchos años atrás. En el conflicto que enfrenta a Bergthora y Hallgerd, encontramos que los crímenes y sus venganzas se van encadenando hasta acabar en la muerte de los protagonistas, Njal y Gunnar. Ambas mujeres envían a dependientes a matar a sus pares en la otra casa. La cadena comienza con siervos pero la condición social de estos actores va en aumento y, a continuación, son mayores las compensaciones que los esposos deben abonar por la sangre que hicieron derramar sus mujeres. Gunnar y Njal están dispuestos a casi cualquier cosa con tal de mantener en pie la amistad que los une. Para las mujeres, esta actitud es una prueba de debilidad que deshonra a sus esposos. Cuando Hallgerd lanza contra Njal y sus hijos epítetos ofensivos para su virilidad, Bergthora incita a sus hijos a tomar venganza diciéndoles que si no lo hacen en esta oportunidad, nunca serán capaces de vengar ningún insulto[47]. Cuando es asesinado el hijo ilegítimo que Njal ha tenido con su concubina, ésta encomienda a uno de los hijos legítimos de Njal la tarea de vengar su muerte y, de manera semejante, también Bergthora incita a sus hijos a no dilatar esta venganza[48].

En otro episodio memorable de nuestra saga, tras el asesinato de un

---

[46] *Nj.*, p. 114.

[47] *Nj.*, p. 115.

[48] *Nj.*, p. 214.

hombre, su viuda recoge, en el lugar del crimen, los coágulos de sangre y los envuelve en la capa de su esposo, que luego guarda. Más adelante, arrojará esta capa sobre los hombros de su tío, provocando la caída de los coágulos como si fuese una lluvia. En ausencia de otros parientes más cercanos, es él quien debe vengar la muerte. Éste, hasta ese momento, se proponía buscar una compensación acorde con la ley o arribar a una solución que "...a los ojos de todos los hombres buenos satisfaría cada una de las demandas exigidas por el honor...". Mas ante la provocación que significaba el gesto simbólico de la ropa ensangrentada y las palabras de su sobrina –que lo incita diciendo "...te encomiendo [...] en nombre de tu coraje y tu hombría, que vengues todas las heridas que marcan su cuerpo o de lo contrario serás objeto de desprecio para todos"–, no tiene entonces más remedio que asumir la responsabilidad de hacerse cargo de una venganza por la sangre. Pero antes, recrimina a su sobrina diciendo "...¡Fríos son los consejos de las mujeres!"[49]. No hay pruebas de que realmente las mujeres se hayan valido de tales prendas ensangrentadas para asegurarse una venganza por la sangre. En la totalidad del *corpus* de sagas son contados los casos en que se menciona este procedimiento, siempre infalible[50]. Es posible que se haya tratado de un recurso literario que, sin duda, debe haber causado, en el auditorio de las sagas, el mismo impacto que provoca aún hoy en los lectores.

El pasaje antes mencionado de la concubina que hizo vengar la muerte de su hijo, nos enfrenta con el tema del concubinato, que se registra con relativa frecuencia en las sagas. En la *Saga de Njal*, la concubina no convive en la casa con la familia del protagonista pero la relación es un hecho aceptado y su hijo es reconocido como hermano por parte de los hijos legítimos[51]. Cuando tratamos de visualizar la sociedad islandesa, tal como la presentan las sagas, tenemos la sensación de que eran matrimonios legítimos aquellos precedidos por las formalidades señaladas de pedido de mano y convenio relativo a la dote, o sea aquéllos en los que había bienes en juego que podían, de otro modo, convertirse en motivo de querellas. Al margen de esto, en la misma sociedad, deben haber existido uniones duraderas de hecho y otras muchas ocasionales. Asimismo se encuentran –no en la *Saga de Njal*– raptos, visitas nocturnas, la prohibición de dirigir poemas o canciones de amor a las jóvenes solteras, temas que no analiza-

---

[49] *Nj.*, pp. 239-240.

[50] Jenny JOCHENS, *Old Norse Images of Women*, Filadelfia, University of Philadelphia Press, 1996, cap. 8, pp. 174-203.

[51] Ver n. 47.

mos aquí. En cambio, la saga registra el episodio de la llegada a la casa de Gunnar de un pariente con quien Hallgerd congenió de inmediato "...y fue tan lejos que lo llenaba de dinero y no le dedicaba menos atención que a su propio marido. La gente empezó a hablar, preguntándose qué había detrás de todo esto"[52]. La probable infidelidad de la esposa, evidentemente, no es aprobada por el autor. Es un factor más que se suma a los rasgos negativos de Hallgerd. Asimismo, la conducta de ésta con su ayo-tutor sugiere una vinculación de orden sexual, pues siempre favorece más a su pariente que a sus esposos. Por otra parte, las características de la convivencia en las casas islandesas permite suponer que, probablemente, en ellas prevalecía un nivel elevado de promiscuidad. Se sabe, por otras sagas, que al llegar visitantes a una casa, se ponía a su servicio a alguna muchacha de la servidumbre y, entre las atenciones que ella debía al huésped, probablemente estaban incluidos los favores sexuales.

En un trabajo anterior analizamos el tema de los fenómenos sobrenaturales en las sagas, protagonizados a menudo por mujeres hechiceras, brujas o adivinas. Tales hechos –registrados en otras sagas con relativa frecuencia– casi no aparecen en la *Saga de Njal,* con excepción de un episodio en que un hechicero provoca una neblina repentina, seguida de oscuridad que imposibilita avanzar a unos viajeros[53]. Con la salvedad de este episodio, la esfera de lo maravilloso se restringe a premoniciones que tienen algunas personas, Njal entre ellas. Al no tratarse de mujeres, no efectuamos el análisis de los pasajes respectivos.

A modo de conclusión, diremos que la *Saga de Njal*, gracias a sus numerosos ejemplos de la vida cotidiana y el estilo realista que la caracteriza, nos ha parecido una fuente confiable para dibujar un panorama de la vida de las mujeres en Islandia entre los siglos X y XIII. Ha sido necesario dejar de lado infinidad de ejemplos, pero esperamos haber trazado un cuadro que permita al lector construir un panorama de la existencia cotidiana en los extremos del mundo habitado durante la Edad Media. Los personajes femeninos de la saga no son estereotipos sino mujeres verdaderas. Sus acciones reflejan las pautas de conducta que las gobernaban y que la sociedad les imponía. Era una sociedad dominada por los hombres en la cual, sin embargo, las mujeres se hacían valer merced a los recursos a su alcance.

---

[52] *Nj.*, p. 109.

[53] *Nj.*, p. 62.

LAS ENSEÑANZAS DE ANA DE FRANCIA, DUQUESA DE BORBÓN[1]

RAQUEL HOMET
(DIMED – CONICET)

La literatura destinada a la formación de príncipes fue ampliamente cultivada a lo largo de la Edad Media y, desde la *Via Regia* de Smaragde de Saint–Mihiel y *De Institutione regia* de Jonás de Orléans, fueron numerosos los tratados que los más doctos clérigos escribieron, las más de las veces a pedido de los reyes para la educación de sus hijos herederos al trono y, en otras ocasiones por propia iniciativa, para fijar las normas que habían de regir la conducta de los gobernantes, en el género conocido como "espejo de príncipes".

A pesar de que las jóvenes princesas recibían, por lo general, una educación que les permitiese desempeñar con éxito la función rectora a la que por su nacimiento estaban destinadas y que, a menudo, incluía atender asuntos de gobierno en ausencia de sus maridos o colaborando con ellos –cual fue el caso, entre los más renombrados, de Leonor de Aquitania y de Blanca de Castilla–, la formación de esas mismas jóvenes sólo fue encarada tangencialmente, como parte de la literatura destinada a los príncipes o, de manera indirecta, en cuentos y relatos. En este sentido, san Luis constituye una excepción pues, además de las páginas dedicadas a su hijo, escribió algunas de sabios y mesurados consejos para su hija Margarita, reina de Navarra.

A partir del siglo XIII se va constituyendo una literatura moralizante dirigida al sexo femenino, entre la que se pueden recordar varias obras de

---

[1] Agradezco a la doctora Beatriz Figallo y a la doctora Hebe Pelosi, pacientes amigas que consiguieron para mí algunas de las obras aquí utilizadas y no disponibles en la Argentina.

franciscanos como el *Miroir des bonnes femmes*, anónimo, concebido como colección de *exempla* de comportamientos ora encomiables, ora reprochables, atribuidos a damas de la Antigüedad, a santas, a personajes históricos o legendarios. Fue éste uno de los libros que inspiró, en las postrimerías del siglo siguiente, al del caballero de La Tour–Landry. Pero ninguna de estas obras estuvo específicamente destinada a las princesas aunque formaron parte de las bibliotecas frecuentadas por damas de alto rango. Lo mismo ocurrió, en una temática fundamentalmente espiritual y ascética, con el *Speculum dominarum* de Durand de Champagne, compuesto por el confesor de la reina Juana de Navarra, esposa de Felipe el Hermoso, y a ella dedicado.

A esta producción literaria, destinada a la formación moral de las damas, deben sumarse los tratados de cortesía como el de André le Chapelain, las novelas, las obras de espiritualidad... No faltaron, pues, ni consejos ni modelos, pero estuvo ausente la formulación orgánica de aquello que debía saber y hacer una princesa para desenvolverse con habilidad, prudencia y tacto en las lides cortesanas. El caballero de La Tour–Landry, a falta de ejemplo más próximo, cita a Isabel de Bosnia, esposa de Luis de Hungría "qui bel et doulcement sçavoit chastier ses filles et les endoctriner, comme contenu est en son livre"[2].

Lo antedicho permite apreciar el carácter excepcional del pequeño libro que Ana de Francia, duquesa de Borbón, dedicó a su hija Susana en ocasión de la inminente boda de ésta con Carlos de Borbón–Montpensier, primo de la joven, celebrada en mayo de 1505. Excepcional por varios motivos: el de haber sido redactado por una mujer pensando en otra, de madre a hija, por la experiencia política y cortesana que aquilata la figura de la autora, por su contenido orgánico y práctico, abarcando todos los posibles estados, circunstancias y situaciones de la vida secular de la dama y, no en menor grado, porque el volumen que lo contiene encierra, además de este texto, una predicción referida a los nuevos esposos. Estas características son las que me movieron al estudio de este singular tratado.

1. El libro y las circunstancias de su composición

El libro conocido como *Les enseignements*... comienza con las hermosas palabras "La parfaicte amour naturelle que j'ay à vous, ma fille..." e inte-

---

2 LA TOUR-LANDRY, *Le livre du chevalier de... pour l'enseignement de ses filles. Publiée d'après les manuscrits de Paris et Londres par A. de Montaiglon*, París, P. Jannet, 1854, *Prologue*, p. 2.

gra un pequeño volumen compuesto, según el antiguo archivista del departamento de Allier, A.–M. Chazaud, entre octubre de 1503 y mayo de 1505, hitos que parecen aceptables pues corresponden al lapso entre la muerte del duque Pedro II de Borbón –esposo de Ana de Francia– y el matrimonio de su hija[3]. De acuerdo con los estudios contemporáneos, la jovencita lo había recibido unos tres meses antes de su boda[4].

La autora de "La parfaite amour...", Ana de Francia, nacida en 1461, fue la primogénita de Luis XI y de Carlota de Saboya, casada en 1473 con Pedro de Beaujeu, tercero de los hijos del duque Carlos I de Borbón y de Inés de Borgoña. Si bien es cierto que éste poseía más linaje que recursos, fue estrecho colaborador de su suegro y, tras la muerte del rey, la pareja dirigió el gobierno durante la minoridad de Carlos VIII. Pedro heredó, asimismo, el Borbonesado al morir el duque Juan II sin heredero legítimo y tras haber forzado a declinar la dignidad al segundo de los hermanos, el cardenal Carlos, arzobispo de Lyon.

Los estados borboneses, recaídos sobre las conspicuas testas de Pedro y de Ana, estaban constituidos por una yuxtaposición de territorios y de derechos que abarcaban, además del ducado propiamente dicho en el centro del reino, con capital en Moulins, el de Auvernia, el condado de Clermont–en–Beauvaisis, el Beaujolais y diversos derechos agregados en momentos sucesivos[5]. Ana y Pedro no sólo se habían asegurado de que el ducado llegase a ellos sino de rodearse de una sólida clientela de fidelida-

---

[3] A.–M. CHAZAUD (ed.), *Les Enseignements d'Anne de France duchesse de Bourbonnois et d'Auvergne à sa fille Susanne de Bourbon*, Marsella, Laffitte Reprints, 1978 –reimpresión de la ed. de Moulins, 1878, con reproducción de las miniaturas originales según los diseños de M. A. Queyroy–, *Introduction*. En lo sucesivo, todas las citas de *Les Enseignements...* remiten a esta edición.

[4] D. ALEXANDRE–BIDON, "Des femmes de bonne foi. La religion des mères au Moyen Âge", en Jean DELUMEAU (dir.), *La religion de ma mère. Les femmes et la transmission de la foi*, París, Cerf, 1992, p. 104.

[5] A causa del lento proceso de formación del formidable estado principesco, el estatuto de esos bienes era diferente, en particular, el ducado de Auvernia había sido incorporado por el contrato matrimonial de Juan de Borbón con María de Berry, en 1400. De acuerdo con este contrato, los descendientes de los duques tendrían derechos sobre la Auvernia una vez producida la muerte del duque Juan de Berry, padre de María (única descendiente legítima) pero a condición de que, tanto la Auvernia como el ducado de Borbón y el condado de Clermont–en–Beauvaisis, se convirtiesen a su vez en *apanage*, como la Auvernia y, por ende, todos ellos retornasen a la corona en el caso de que faltase sucesión masculina, de ahí la gestión de Pedro y Ana de Borbón para conseguir nuevos privilegios reales a favor de su única hija. (Cfr. A. LEGUAI, *Histoire du Bourbonnais*, París, P.U.F., 1974; para el panorama que sigue, principalmente P. PRADEL, *Anne de France, 1461–1522*, París, Publisud, 1986).

des y de acrecentar sus recursos[6]. Tras el dramático fin de Carlos el Temerario y el sometimiento de Bretaña, el Borbonesado, que había sido el menos rico de los *apanages* regios de los siglos bajomedievales, se había convertido en el único gran señorío sobreviviente.

En 1491, poco después de estos sucesos, nacía Susana de Borbón, única y tardía hija del matrimonio. Criatura de salud frágil, de físico menguado, se convirtió en la única heredera de los Estados más poderosos del reino, situación que sus padres se apresuraron a revalidar con sucesivos diplomas regios. Cuando el 10 de octubre de 1503 murió el duque Pedro, la pequeña Susana estaba prometida en matrimonio desde el 21 de marzo de 1501 a Carlos d'Alençon, heredero de la casa de Valois, pero su madre no demoró en dejar claro que el compromiso no se mantendría. Negociadora experimentada, preparó una nueva alianza entre Susana y su primo el conde Carlos de Borbón–Montpensier, heredero de esa rama familiar que se atribuía derechos sobre el ducado y a quien los duques de Borbón educaban en su corte. En 1504, conseguida la aprobación de Luis XII, se celebró el compromiso y, al año siguiente, la boda.

En ocasión de estos últimos acontecimientos tuvo lugar, como quedó dicho, la entrega del pequeño volumen que contenía, a continuación de las enseñanzas maternas, el "Extraict d'une Epistre consolatoire transmise a une dame nommée Katerine de Neufville, dame de Frène, sur la mort et trespas de son premier et seul filz...", acompañada de una serie de ilustraciones.

Susana de Borbón se mostró siempre como hija dócil y valoró la importancia de los consejos maternos, ordenando la reproducción de los mismos, según indica la portada de la edición lionesa realizada seguramente antes del 28 de abril de 1521, fecha en que, aún no cumplidos los treinta años, se extinguía la vida de la joven duquesa.

2. Estructura general de las *Enseñanzas*

El volumen que contiene las "enseñanzas" se abre con una ilustración a toda página que representa, en primer plano, a las dos damas, Ana de Borbón y su hija Susana, sentadas cada una en un sillón de alto respaldo y con un libro abierto sobre sus respectivos regazos. Los dedos de las damas reposan suavemente sobre las páginas, marcando líneas y entrelíneas del manuscrito. Al fondo, subrayando el espacio femenino, en posi-

---

[6] Ph. ERLANGER, *Diane de Poitiers*, París, Gallimard, 1974, pp. 20 y ss.

ción central, nuclear –y en lo que parece el vano de una puerta– hay tres damas hincadas, cuyas figuras permiten vislumbrar, detrás de ellas, otras varias cabezas. La dama del medio lleva, como Ana, una cruz sobre el pecho. Se trata, en suma, de un espacio cerrado, iniciático, femenino y transmitido de madre a hija con la mediación del libro, con una intensa carga de orden religioso.

Las enseñanzas de Ana de Francia están organizadas en treinta y un capítulos –ninguno de ellos con título– y de los cuales sólo el primero tiene la inicial de la primera palabra –"L"– decorada, sin que el libro conste de ningún título escrito, ausencia que nada tiene de inquietante habida cuenta de las costumbres imperantes en materia bibliográfica.

La extensión de los capítulos oscila entre una y cuatro o cinco páginas, excepto cuatro más extensos: el XII, el XIV y el XVII, que tienen entre seis páginas y media a siete, y el XXIV que, con diez páginas y media, es el más largo de todos[7].

La estructura general es ternaria, con:

1) El prólogo (Capítulo I); 2) el desarrollo (Capítulos II–XXX); 3) la conclusión (Capítulo XXXI).
   El desarrollo tiene una organización circular quíntuple, repartida en torno a cuatro temas principales, a saber:
2) Consideraciones de carácter ético–religioso (Cap. I–V);
3) Comportamiento aconsejado a su hija si hubiere de permanecer en la corte de otra dama (Cap. VI–XII);
4) Comportamiento recomendado como esposa, madre y señora de su propio *hôtel* o corte (Cap. XIII–XXVI);
5) Cómo conducirse en caso de enviudar (Cap. XXVII).
6) Nueva serie de consideraciones de orden ético–religioso (Cap. XXVIII–XXX).

Esta somera descripción traduce los dos rasgos básicos de las enseñanzas: la subordinación de la conducta a la moral religiosa y la consideración de todas las posibles situaciones en que pudiere llegar a encontrarse Susana, organizando el contenido de acuerdo con éstas: que dependiese de otra dama si su madre llegare a faltarle antes de casarla; estar casada, establecida en su propia corte y con hijos –situación que la joven llegó a vivir de manera efímera– o, en fin, la viudez. Se trata, pues, de una obra concebida como eminentemente práctica y para la hija aún muy joven pero

---

[7] Me atengo, para esta descripción, a la edición de A.–M. Chazaud.

con un destino cierto: el matrimonio, no la Iglesia. Estos rasgos llevan también a suponer que Ana debió haber tenido, desde mucho tiempo atrás, no sólo en mente sino muy posiblemente en notas este pequeño manual, tal vez en formas de consejos para su hija para la eventualidad de que la muerte la sorprendiese sin que la muchacha hubiese llegado al matrimonio.

La preocupación por transmitir la experiencia vital materna dota a los consejos de vivacidad y, simultáneamente, les otorga vigencia para toda dama que debiera desenvolverse en un círculo cortesano, lo cual explica uno de los motivos de su edición individual.

Una de las características del libro es la reiteración de muchas de las recomendaciones y consejos, tanto de orden ético–religioso como de comportamiento cortesano o de gestualidad. Ello se debe a que el discurso sigue el plan de las sucesivas instancias que podían esperarse en la vida de la joven, donde las situaciones posibles suelen tener gran similitud; esto no implica, empero, desmedro de la agilidad, ya que la autora varía los ejemplos que da.

El segundo rasgo general que debe registrarse es la frecuente cita de autoridades que, por su importancia, merecen un apartado especial.

3. Las fuentes

Distinguiremos, por una parte, las autoridades expresamente citadas y, por la otra, las que sirvieron de inspiración o de las que se tomaron ideas perceptibles aunque no se las mencione. Respecto de las primeras, ofrecen la peculiaridad de una distribución desigual concentrada en los diecinueve primeros capítulos, con cincuenta y nueve citas frente a sólo siete en los doce capítulos restantes. Las autoridades citadas pueden ser agrupadas en cinco clases, a saber: las religiosas, las clásicas, los dichos, proverbios y fuentes sapienciales, las doctas y, última pero no menos importante, la experiencia de la propia autora. Esta fue expresada, por lo general, a través del relato de situaciones oídas o vividas, notándose una proporción ligeramente superior del primer grupo sobre el segundo, sin olvidar que en ello puede haber mucho de convención literaria.

Las *fuentes religiosas* que se mencionan son la Biblia y algunos santos.

1) Las citas bíblicas, pese a ser numerosas, sólo en una ocasión remiten directamente al texto sagrado: "Et aussi Dieu le dit en son évangille, que quiconque se humiliera sera eslevé et exalté" (XVII, p. 53), palabras que se corresponden con las enseñanzas de los tres primeros evan-

gelistas, Mateo 18[4], Marcos 9[35] y Lucas 9[48] y con las del Antiguo Testamento[8].

2) Los santos mencionados son seis: Pablo, Crisóstomo, Ambrosio, Agustín, Tomás y Bernardo, todos representados en la biblioteca del castillo ducal de Moulins y frecuentemente evocados en la literatura epistolar. A ellos se agregan dos cuya lectura recomienda: Pedro de Luxemburgo y "le livret du preudhomme de sainct Lis"[9].

Las citas de san Pablo y de san Juan Crisóstomo –a quien también llama por el apodo "boca de oro"– son las más numerosas, tres para cada uno, seguidas por dos de san Bernardo y otras tantas de san Ambrosio, quedando Agustín y Tomás con una única mención. Los textos invocados versan sobre teología y ética, abarcando los siguientes temas:

a) Los *atributos divinos*, concretamente la *omnipotencia*: "...comme dict Sainct Pol, les assaulx et esguillons de ce monde sont fors à passer, sinon que ce soit par l'aide de Dieu, auquel rien n'est impossible" (XXX, pp. 131–132)[10].
b) El *alma*, que opone al cuerpo corrompible y que "...comme dit sainct Thomas, est crée à l'ymage et semblance de Dieu"(III, p. 5)[11].
c) La *fe*, vinculada con la *moral*: "...Sainct Pol dit que telz gens [les folz adulateurs, qui [...] flattent et blandissent à tout propos [...]] dényent la foy, et sont beaucoup pires que infidèles, et ne purroient, selon la raisonnable loy, souffrir en porter trop grant pugnition" (VII, p. 19).
d) La *salvación del alma y el pecado*: "... pour plus chastement vivre, et vous mieulx garder de pécher, aiez, comme dict sainct Augustin, en mémoire tousjours, que, sans avoir de seureté une seulle heure, il fault que ce meschant corps meure, qu'il pourrisse, et soit mangé de vers, et que sa povre ame désolée incontinant reçoive le guerdon de la desserte de sa vie" (II, pp. 2–3)[12].

---

[8] Cfr. *Eclesiást.*, 3[20]: *Cuanto más grande seas, humíllate más, y hallarás gracia ante el Señor*. También en San Pablo, *Filip.*, 2[8].

[9] *Vide infra & Lecturas piadosas.*

[10] Cfr. *Rom.* 8[37]. El inventario de la biblioteca de Moulins menciona varios ejemplares de la Biblia y, específicamente, del Nuevo Testamento, que pueden contener las epístolas paulinas.

[11] Cfr. santo TOMÁS de AQUINO, *Suma de Teología*, Madrid, B.A.C., 1998, parte I, *quaestio* 90.

[12] Obras de san Agustín en números 10, 17, 18 y 19 del inventario de la biblioteca de Moulins.

Asimismo, para salvar el alma: "...devrions mieulx aymer, comme dict sainct Ambroise, mourir de mille mors, si possible estoit, que, de nostre franche liberté, l'abandonner une fois à pecher" (III, p. 5)[13].

Además de las oposiciones cuerpo–alma, materia–espíritu, recurre al temor al día del Juicio para alejar del pecado: "...Et vous souviengne de sainct Bernard, qui dit que à toute heure, où qu'il fust, y luy sembloit qu'il oyoit ce terrible son [du jugement général]" (II, pp. 3–4)[14].

Esta meditación para la salvación del alma es un ejercicio espiritual que había sido puesto en boca del abad de Bonnevalle al dirigirse a Enrique II de Inglaterra, según el diálogo concebido por Pierre de Blois. Se trata del pasaje donde el abad muestra al rey, a quien ha exhortado a deponer su cólera contra sus hijos sublevados, el camino de la penitencia, que consiste en: 1) Rememorar "el origen inmundo y vil del hombre", la brevedad de la vida del hombre, los dolores, penas y peligros a los cuales está expuesto, su "fin horrible"; 2) pensar en el Juicio y en los tormentos del infierno y 3) implorar con plegarias la ayuda de Dios[15]. Una secuencia meditativa análoga se encuentra en el *Rosier des Guerres* de Luis XI, que seguramente Ana tuvo oportunidad de conocer[16].

Ana alerta contra el peligro del amor mundano: "...Car, comme dit Sainct Pol, de toutes les temptacions et subtilles décepcions qui soient au monde, c'est une des pires, et dont on voit advenir grans maulx..." (XII, pp. 31–32)[17].

En la exaltación de virtudes y execración de vicios se recurre nuevamente a Juan Crisóstomo: "Sainct Jehan bouche d'or dit que [estre humble, doulce, et courtoise] ce sont les principalles vertus que femmes de bien doivent avoir, et au fait contraire, dit de ce maulvaix et dampnable vice d'orgueil, qu'il est entre les autres, le plus déplaisant à Dieu et au monde, et dont' a présent viennent grans envyes et maulx" (XVII, p. 54).

Y, a propósito del pecado de envidia: "...ainsi que dit Sainct Jehan bouche d'or, telles femmes doivent estre mises au nombre de ceulx qui par envye trahirent et crucifièrent Jhésus..." (XXIII, pp. 85–86).

---

[13] "Muertos estamos cuando pecamos", san AMBROSIO, *Tratado sobre el Evangelio de San Lucas*, Madrid, B.A.C., 1963, lib. V, 55, p. 256.

[14] En el sermón 104 dice "...Y si sientes pudor de declarar tu pecado a otro hombre, pecador tal vez también, ¿qué harás el día del juicio en el que tu conciencia será patente a todos?", san BERNARDO, *Obras completas*, Madrid, B.A.C., 1988, t. VI, & 2, p. 489.

[15] Citado por M. SENELLART, *Les Arts de gouverner. Du* regimen *médiéval au concept de gouvernement*, París, Seuil, 1995, pp. 118–119.

[16] Cap. II. *Vide infra*, sobre las influencias perceptibles en la obra.

[17] Cfr. *Rom.* 1^{24} y 8; *Gálatas* 5^{16-25}.

Contra la mentira y los mentirosos: "...comme dit Sainct Ambroise, quoy qu'il tarde, à la parfin telz gens ne sont aymez de Dieu ne du monde, quelque semblant que on leur fasse" (V, p. 13).

e) El tema de *la gracia del conocimiento perfecto* es reiterado en dos citas muy parecidas, de san Bernardo la una y de san Juan Crisóstomo la otra: "Mais bien heureux sont ceulx, dict saint Bernard, à qui Dieu donne la grâce de, avant leur mort, en avoir vraye et parfaicte congnoissance!" (III, p. 6)[18]; "Sainct Jehan Crisostome dit que bien heureux sont ceulx à qui Dieu donne la grace de bien mectre à effect ceste vraye congnoissance..." (XVIIII, p. 63).

Finalmente Boecio, a quien incluimos en este grupo aunque su pensamiento fue profundamente modelado por la filosofía antigua y puede considerárselo en el límite entre este apartado y el de los autores clásicos. Sus citas versan, una de ellas sobre la perfección de la justicia divina (VIII, p. 20)[19]; de las dos restantes, más extensas, la una trata sobre la futilidad de la vida terrena:

> *Car, comme dit le bon philosophe Boèce, ceste vie transitoire est fort briefve au pris de celle qui sans fin durera. Et dit de rechef que ce monde n'est rien, fors toutes déceptions, vanitez, et temptations, et que bien bestes sont ceulx et celles qui, en rien qui y soit, y cuident trouver félicité parfaicte. Car, comme il dit de rechef, il n'y a si puissant, si noble, ne si franc, qui n'y soit souffreteux, foible, et subgect. Et dit encores, que ceulx ou celles qui y cuident estre les plus saiges, et qui mieulx le pensent congnoistre, y sont souvent les plus folz, et qui s'i abusent et dévoyent plus. Et dit de rechef que, par folle espérance d'y longuement vivre, ou la trop grande fiance sur la grâce divine, que le diable nous donne, y sommes tous aveuglez des cueurs, et sours d'entendemens de faictz et de couraiges, ce qui se monstre en plusieurs lieux si plainement qu'il est comme tout notoire* (III, pp. 6–7).

La postrera cita de Boecio (XVIIII, pp. 74–75) se relaciona con la fortuna y con el por qué de la existencia del mal, tema desarrollado por el filósofo en el libro IV de *La Consolación*, de la cual había dos ejemplares en la biblioteca, uno de ellos comentado por santo Tomás[20].

---

[18] Cfr. *Sermones sobre el Cantar de los Cantares*, sermón *15* sobre el verso de *Sabid.* 8[1]: "Dichoso el hombre que encuentra la sabiduría y abunda en inteligencia". En san BERNARDO, *op. cit.*, pp. 136–143.

[19] Cfr. BOECIO, *La consolación de la filosofía* (ed. de Pedro Rodríguez Santidrián), Madrid, Alianza, 1999, V, III, p. 136 y *vide infra 3.2.1. 1) Aspectos doctrinarios.*

[20] En el inventario, nº 167 –Boèce, *De consolation*– y nº 251 –[Id] *cum commento sancti Thome*–.

Los *grecolatinos paganos* son Sócrates (V, p. 12 y IX, p. 23), Aristóteles –*el filósofo*– (IIII, p. 10; XI, p. 28 y XXIIII, p. 93), Catón (XVIIII, p. 67) y Ovidio (XVIIII, p. 67), citados todos como autoridades en materia ética. Catón y Sócrates serían tomados de repertorios, los otros dos estaban generosamente representados en la biblioteca moulinense[21].

El *tercer grupo* de citas consta de varios *refranes*: "dient les saiges que on doit avoir yeulx pour toutes choses regarder, et rien veoir, oreilles pour tout ouyr et rien sçavoir, langue pour respondre à chascun, sans dire mot qui à nully puisse estre en rien préjudiciable" (VIII, p. 20); "...en peu de parolles gist souvent grant substance, et à bons entendeurs courtes parolles..." (XXII, p. 82); "en prospérité tu trouveras assez amys, mais en adversité, peu, car ils faillent au besoing, comme le cheval au pied blanc" (XXVIII, p. 120); "comme on dit, l'abit ne fait pas le moyne" (XXX, p.131).

De modo general, la necesidad de obrar con discreción y de precaverse contra las amistades por conveniencia han sido motivo de reflexión moralizante a lo largo de la historia de la humanidad. Se percibe la influencia de la literatura bíblica sobre el refranero, directamente o a través de selecciones del género sapiencial: el *Livre du Trésor* de Brunetto Latini, del cual había dos ejemplares en la biblioteca (nº 81 y nº 173) contiene la exhortación a callar, basada –como en el refrán elegido por la autora– en el criterio de condicionamiento fisiológico cuantitativo[22]. Es difícil saber si la reflexión acerca de la amistad proviene de algún autor en concreto, como pudiera ser Jean de Meun[23]. En cuanto a la analogía zoológica entre el amigo que falla y el caballo de pata blanca, notemos que la literatura árabe registra la debilidad de los animales con esta característica[24] y que, en

---

[21] De Aristóteles figuraban *De animalibus* (nº 121); *Le livre de l'espèce, et troys livres de celo et mundo en francoys* (nº 12 y nº 43); *Du ciel et du monde translatez de latin en françoys* –que aparece también como *Le livre de l'espère ensemble trois livres* (nº 12 y nº 43)–, *Ethiques et politiques et yconomiques* (en cuatro volúmenes, nº 44). Recordemos que el último es del Pseudo Aristóteles y de Ovidio (nº 63) y *Fables d'Ovide (metamorphoseos)* (nº 64).

[22] H. BIZARRI, *Diccionario paremiológico e ideológico de la Edad Media (Castilla, siglo XIII)*, Buenos Aires, Secrit, 2000, O.II.40.4 p. 263.

[23] G. de LORRIS y J. de MEUN, *Le roman de la Rose. Ed. d'après les mss. BN 12786 et BN 378, traduction, présentation et notes par A. Strubel*, París, Libraire Générale Française, 1992, vv. 4685-4893 –también hay ed. española de Juan Victorio, Madrid, Cátedra, 1998–.

[24] IBN HUDAYL, *Gala de Caballeros. Blasón de paladines* (ed. de Ma. J. Viguera), Madrid, Editora Nacional, 1977. El tener las cuatro patas blancas hasta la rodilla es signo de debilidad, de falta de bríos. Por eso, dice Muhammad ibn Sallam: "Nunca un cuatralbo destaca en las carreras", p. 98.

la literatura clásica, se describía al bello centauro Cillaro, muerto por un dardo en las bodas de Piritoo, de color negro con las patas blancas[25].

Finalmente, he llamado "sapienciales" a la serie de dichos introducidos con la fórmula "dit ung (u *autre*) philosophe" (pp. 15, 21, 30, 36, 38, 44, 54, 57, 63, 65, 79, 80) y también "dient plusieurs docteurs" (p. 32). Su contenido es siempre moralizante y encarecen tres grupos de condiciones o conductas, a saber:

a) El *bon sens*, cualidad necesaria para el gobierno: "et dit ung philosophe que oncque de homme ne de femme qui eust parfait ne bon sens, quelque mauvaise inclination qu'ilz eussent, ne de quoy ilz se meslassent, ne vy, ne n'ouy oncques parler, en histoire ne en livre, que la fin n'en fust honneste, et bonne, et digne de mémoire" (VI, p. 15).
b) Ensalzan las virtudes o censuran los vicios, en coincidencia (previsible) con las citas de los santos que anotamos antes: "dit ung autre philosophe que le plus noble et plaisant trésor qui puisse estre en ce monde, est de veoir une femme de grand façon belle, jeune, chaste et bien moriginée" (XI, p. 30); "... dit ung philosophe qu'il ne fut oncques si saige femme, ne sera, si elle s'aplicque et boute en cest erreur d'orgueil, qu'elle ne perde sa bonne renommée, et que, à la fin, ne soit tenue pour folle, si elle en use autrement que selon droit et raison" (XVII, p. 54).
c) Alaban la nobleza de conducta como única nobleza auténtica: "dit ung autre philosophe que gentillesse de lignaige, sans noblesse de couraige, doit estre comparé á l'arbre sec, auquel n'a verdeur ne fruit, ou au bois qui au feu bruit sans ardoir" (XVII, p. 57)[26].

Rasgo distintivo de estos dichos es que, a pesar de su universalidad, han sido adaptados de manera conveniente a la destinataria del libro y están expresamente referidos a la conducta del hombre y de la mujer en la corte y, algunos, en particular, a la de las damas.

En el *cuarto apartado*, correspondiente a las *citas doctas*, he incluido las dieciocho citas del *docteur Liénard* o *Lyénard* que, distribuidas entre los capítulos IV y XVIII, es decir, en la primera parte de la obra, son, con mucho, las más numerosas provenientes de una misma fuente. En algunas oportunidades refuerzan los argumentos de otra autoridad o bien son reafirmados por éstos. Según el tema sobre el cual versan, están dirigidas

---

[25] OVIDIO, *Las Metamorfosis* (ed. de F. Payró Cartó y F. L. Cardona), Ripollet (Barcelona), Edicomunicación, 1995, lib. XII, III, p. 212.

[26] *Vide infra*, & *El matrimonio*.

expresamente a las mujeres (IV, p. 10; XVIII, p. 60), se refieren a la conducta de ambos sexos (V, pp. 12–13) o bien son genéricas (V, p. 11; XI, p. 28 etc.).

El contenido de estas enseñanzas es de orden moralizante y eminentemente práctico, vinculado a situaciones concretas que abarcan:

1) *Las devociones cotidianas*: qué oraciones habrán de rezarse, en qué momento y con qué disposición mental (X, pp. 25-26)[27] y las prácticas piadosas de llevar consuelo a damas y doncellas dolientes (XVIII, p. 60);

2) *La vestimenta*: las recomendaciones de discreción y de adecuación a la estación del año y de ocasión se apoyan expresamente en la autoridad aristotélica y en la del doctor Liénard –"...Et ne excuse point ignorance en ce cas, car, qui n'est saige, dit le philosophe, si croie conseil, ou ensuyve les faitz de ceulx qui le sont. Et dit le docteur Liénard, que celuy doit estre réputé saige, qui uze de telz choses attrempéement, et y sçait tenir la reigle et le milieu, sans soy desvoier, ne faire moquer..." (XI, pp. 28-29)–. Los sabios consejos de Luis XI tenían el mismo sentido[28].

Subrayemos la estricta correspondencia entre las citas, pues la referencia al "justo medio" del doctor Liénard va a continuación de la mención de Aristóteles, que encareció aquella "tercera vía", retomada por Tomás de Aquino[29]. Antoine de La Sale puso en boca de la viuda que asume la formación cortesana de Jehan de Saintré las siguientes palabras: "...car de tous estas le moyen est le meilleur, ainssy que dist le Phillosophe en ses *Eticques*, ou il dist: *Virtus consistit in medio*. Et le versiffieur [le Psalmiste]: *Medium tenuere beati*"[30]. Asimismo, Jean de Meun en el *Roman de la Rose*, vv. 5731–5732 escribe, refiriéndose a la amistad: "Existe con certeza un término medio, que es el amor que yo prefiero y que le he aconsejado". Y también pone en boca de Falso Semblante: "Sin embargo, en la extrema pobreza, el alma recibe tantas aflicciones como en la mayor riqueza. Una y otra perjudican por igual, pues son dos extremos riqueza y mendicidad. El justo medio se llama suficiencia, ahí reside la mayor abundancia de virtudes..." (y cita a Salomón, *Parábolas*, cap. 30)[31].

---

[27] Cfr. *infra* & *La práctica piadosa*.

[28] *Vide infra* & *Lecturas recomendadas*.

[29] TOMÁS de AQUINO, *Suma...*, cuestión 64 (sobre lib. II de la *Ética* de Aristóteles).

[30] A. de LA SALE, *Jehan de Saintré* (ed. de Joël Blanchard y trad. de Michel Quereuil), París, Libraire Générale Française, 1995, pp. 102–104.

[31] De LORRIS y de MEUN, *op. cit.*, vv. 11.239–11.250 (cito en este caso la versión castellana).

3) *El regimiento o gobierno*: las premisas son evitar el consejo de locos, reforzando un par de dichos sapienciales pero agregando, a través de la cita del doctor Liénard, la apreciación de orden social sobre las consecuencias que el mal regimiento de señores y señoras acarrea a los servidores:

> *Et pourtant, ma fille, gardez vous, à vostre pouvoir, d'y estre subgecte, car, comme dit le docteur Liénard, souvent advient que les serviteurs ou servantes, voire aucunes fois les plus parfaitz, portent les charges et pugnitions des grans dérisiones faultes soubdaines et folles entreprises que les folz maistres ou maistresses, font de leurs desraisonnables voulentés, et sans y vouloir user de nul bon et juste conseil* (VI, p. 16).

Previene, asimismo, contra las habladurías de los aduladores (VII, p. 18) y contra el pecado de orgullo. En este caso, con una observación vinculada a la responsabilidad social de los príncipes:

> *Car, comme dit le docteur Liénard, il n'est point de si grant seigneur, ne puissant prince en ce misérable monde, qui ait cause de sou orguillir, s'ilz congnoissent parfaictement les merveilleux dangiers et grans subgections ou ilz se treuvent incessament, sans repoz avoir; aussi s'ilz se veullent loyaulment acquicter tant des grans louenges et grâces qu'ilz doivent à Dieu à cause de leurs grans seigneuries et bénéfices, comme des pesans charges, fetz redoubtables, et dangeureuses crainctes, qui, à toute heure, leur doivent estre présentes devant les yeulx* (XV, pp. 46–47).

4) *Las relaciones con el linaje de nacimiento*: éstas salen a relucir como ejemplo práctico del pecado de orgullo, advirtiendo que, por encumbrado que fuere el enlace matrimonial de la joven, ésta no deberá menospreciar a sus ancestros. La advertencia no dejaría de llamar la atención en quien, por su alto linaje y en vísperas de su boda con un primo, no parecía sujeta a tal contingencia. La recomendación es, empero, importante como criterio para apreciar el comportamiento de quienes la rodeaban, y va seguida de un argumento en el que el doctor Liénard sigue un razonamiento teológico: "...Et, selon le docteur Liénard, ceulx qui ainsi le font, ressemblent Lucifer, qui, par son orgueil, se voulut eslever contre Dieu son créateur, et se comparer à luy, lequel, par son oultrecuidance, fust tresbuché, et plusieurs de sa bende avecques luy, au puant et abominable puiz d'enfer, et, par avant, il estoit au plus hault et excellent et noble lieu de paradis..." (XVI, pp. 49–50).

5) *Las relaciones con el sexo opuesto*: entre el cúmulo de advertencias a la joven para que no se dejase seducir, las que Ana recogió del doctor Liénard corren por dos carriles, uno, comprender que todos los hombres mien-

ten con tal de ganar el favor de las damas: "Et dit le docteur Liénard, qu' il n'y a si parfait, qui en ce cas use de vérité, en qui tiengne promesse, tant soit forte ne grande..." (XII, p. 32). La segunda línea argumental apunta nuevamente a la teología:

> *Et dit encores le dit docteur, que Dieu ne veult point consentir, que couraiges fermes francs et loyaulx en ce cas trouvent leur semblable, de doubte que l'amour, qui doit estre principallement à luy, n'y fust ajoincte et actribuée. Aussi certainement, il ne fault pas doubter, que si telles vertueuses conditions s'abordoient ensemble, par ceste manière ou aultres, que l'amour n'y fust merveilleusement grande, et la fin bonne et honneste. A ce propos, dit le docteur Liénard, en la fin d'ung argument qu'il fait, ou il parle d'amour parfaicte, que l'ennemy qui est plain de venimeuse subtilité, de sa puissance se efforce de rompre et eslongner telle amour pour les grans biens et honneurs qui s'en peuvent ensuivre* (XII, pp. 34–35).

Esta disquisición sobre el amor perfecto lleva a la autora, guiada por su mentor espiritual, a observar la corrupción del mundo: "... car, comme dit le docteur Liénard, le monde est, en ce cas et autres, tant vil et si corrompu, que bien peu en est, à présent, dont ceste parfaicte amour soit véritablement ne au vif congneue" (XII, p. 36).

6) *El cultivo de virtudes y rechazo de los vicios*: reaparece el tema del *bon sens* que se mencionó al ocuparnos de los dichos sabios (VI, p. 15). Otras citas del doctor Liénard encarecen la dulzura y humildad como remedio infalible contra dos de los pecados capitales: la ira y la envidia (IX, p. 22).

Ya me he referido a las observaciones a que diera lugar el orgullo, queda sólo por recordar la falta que el doctor Liénard califica como "el peor de los pecados", la mentira: "Car, comme dit le docteur Liénard, en un argument qu'il fait ou il parle de mensonge, c'est le pire de tous les vices, et qui plus est puant et deshonneste, à Dieu et au monde" (V, pp. 11–12).

El gran interrogante es quién fue el docteur Liénard que, con tan profunda impronta, marcó el pensamiento de Ana de Francia. Su apellido puede, tal vez, ser Léonard pues la autora solía usar *ie* por *e*[32]; sin descartar Lienhard, propio del área germana. Observamos que el archivista A.-M. Chazaud, que tan cuidadosamente compusiera esta edición, omitió mencionarlo cuando, en la Introducción, se refirió a las fuentes usadas por la autora. En el siglo XV, el título "doctor" lo mismo podía designar a un jurista que a un doctor eclesiástico y, en París sobre todo, a un profesor de

---

[32] *Les Enseignements...*, "Introduction Grammatical", p. 270.

las Facultades superiores[33]. Hubo un doctor Léonard, general de la Orden de los Predicadores y doctor en teología, de la nación italiana, que participó en la elección del cardenal de Colonna (Papa Martín), en el Concilio de Constanza[34] y que había intervenido antes como *cardinal–prêtre du titre de Saint–Sixte* en la elección del Papa Luna[35]. Pudo ser autor de algún sermonario o libro piadoso que gozase de la predilección de Anne de France, porque las citas de la dama mencionan varias secciones, como la mentira (V, p. 11) y el amor perfecto (XII, p. 35). Empero, me inclino a pensar que se trate del nombre de un teólogo o erudito contemporáneo de la duquesa, que pudo haber tenido influencia y aun participación directa en la redacción del manuscrito.

El *quinto* y último grupo de fuentes está constituido por la *experiencia personal* de la autora, transmitida por dos series de procedimientos: uno de ellos es el consejo directo puesto a continuación de las opiniones de otras autoridades –"...Mais nonobstant ce, qui peult doit peine mettre de les eschever, et à ceste cause, je vous conseille, pour le mieulx, que..." (VIII, p. 21)[36]–. El otro procedimiento es la narración de anécdotas cuyo protagonismo atribuyó a personas del entorno cortesano, aunque sin identificarlas por su nombre: "je ouys [...] raconter à une femme noble..." (XII, p. 32)[37]. En una sola ocasión se desvía de esta práctica y opta por la habitual en otros autores como el chevalier de La Tour-Landry, mencionando a los protagonistas de la anécdota: se trata del episodio referido a las hijas del señor de Poitiers (XIIII, p. 39)[38].

En cuanto a las lecturas que inspiraron a la autora de los *Enseignements*, hemos de citar, en primer lugar, las que selecciona para su hija: "le livret du preudhomme de sainct Lis, celui de sainct Pierre de Luxembourg, les sommes le roy, l'orologe de Sapience, ou aultres livres de vie des Saincts, aussi les dictz des philosophes et anciens saiges" (IIII, pp. 8–9)[39]. La reco-

---

[33] Olga WEIJERS, art. "docteur", en A. VAUCHEZ (dir.), *Dictionnaire encyclopédique du Moyen Age*, Paris, Cerf, 1997, 2 ts.

[34] *Chronique du religieux de Saint–Denys contenant le règne de Charles VI (de 1380 à 1422)* (ed. de B. Guenée), Dijon, Comité des travaux historiques et scientifiques, 1994, lib. XXXVIII, cap. XXVII, p. 179 –es reimpresión de la ed. latino–francesa de 1830, traducida por M.L. Bellaguet–.

[35] *Id.*, lib. XV, cap. VIII.

[36] Del mismo modo: *Pourtant, je vous conseille...* (IX, p. 23).

[37] Del mismo carácter XVII, p. 51; XXVII, p. 118; XXVIII, p. 120.

[38] Cfr. *infra 4.2.2.2. Comportamiento como esposa, madre y señora en su propia corte.*

[39] *Vide infra & Lecturas recomendadas.*

mendación permite apreciar las sutilezas del lenguaje de la duquesa que, al escribir *Lis* en lugar de *Louis* evoca simultáneamente tres niveles de significación y no uno: el del rey santo, el del regio emblema floral y el de exhortación a la lectura, con la segunda persona del presente del subjuntivo del verbo *lire*.

Hay, además, libros y autores que Ana no cita pero que, indudablemente tuvo presentes en el momento de concebir su obra. Anotaremos, en primer término, la Biblia, no porque alguno de sus libros fuese modelo directo sino como influencia general vastamente incorporada en la literatura medieval, de composición de textos con varios niveles conscientes e intencionales de lectura. Otro título que cabe recordar es el *Rosier des guerres* de Louis XI que, si bien está ausente del inventario de la biblioteca de Moulins, es evidente, por lo que llevamos mostrado, que Anne –hija del autor y hermana del destinatario– conoció bien. Su impronta es innegable tanto en algunas formulaciones doctrinarias como en la concepción general de la obra. En lo primero, ambos plantean al comienzo la oposición entre alma inmortal y cuerpo corrompible y ambos evocan, asimismo, el juicio final, según la trayectoria espiritual formulada, como vimos, por Pierre de Blois a fines del siglo XII.

El *Rosier* dice:

> *La plus grant cure que homme sage doit avoir en ce monde transitoire est de son ame, qui est perpetuelle et laquelle portera la charge et le faiz des oeuvres du corps, qui pourrira quant mort viendra [...] que quant la trompette de retraite sonnera, dont heure est incertaine, soit tellement pourveu, que quant on sera presenté devant le grant juge, on sache de tout rendre bon compte et reliqua* (Cap. II).

Y en *Les Enseignements* leemos:

> *... aiez, comme dit sainct Augustin, en mémoire tousjours, que, sans avoir de seureté une seulle heure, il fault que ce meschant corps meure, qu'il pourrise, et soit mangé de vers, et que sa povre ame désolée incontinant reçoive le guerdon de la desserte de sa vie. Pensez parfaictement [...] craignant sur toutes choses, et en grant douleur de cueur, la journée tant redoubtée du jugement général que incessament actendent bons et maulvaix* (II, p. 3).

Por cierto, el contenido de ambos libros se distancia totalmente por las obvias diferencias de sexo y de función entre los respectivos destinatarios: los temas que hacen al gobierno del reino como, fundamentalmente, la idea de bien común y la de tácticas de combate, son centrales y exclusivas

del *Rosier*[40]... Pero, la coincidencia me parece fundamental en la idea de completar las enseñanzas copiando a continuación otro texto que, en el caso de Luis XI, fueron las *Chroniques abregées* y en el de Ana el *Reconfort à madame de Fresne*, de Antoine de la Sale[41].

También de La Sale es la historia de Jehan de Saintré. Esta novela sobre la iniciación a la vida cortesana de un joven paje influyó en muchos aspectos. Más allá de las obvias diferencias originadas, una vez más, en el sexo de los destinatarios, anotamos la coincidencia en las prácticas piadosas recomendadas y, sobre todo, al describir las sutilezas del comportamiento cortesano.

Entre los volúmenes registrados en la rica biblioteca moulinense figuran varios libros de carácter didáctico, particularmente el *Livre du chevalier de La Tour Landry pour l'enseignement des dames*. Ellos inspiraron a Ana consejos o reflexiones concretas a los que nos referimos luego. De la mayor parte de las recomendaciones de comportamiento y de gestualidad es difícil e inútil, en cambio, establecer una procedencia específica, puesto que se repiten en la literatura de la época y estaban, de seguro, profundamente incorporadas a la conducta de la autora[42].

Ana no citó ninguna autoridad femenina, excluyendo notoriamente a Christine de Pizan, cuyos libros muestra haber conocido. Coincide, por ejemplo, con la de Pizan en la elección de algún proverbio, tal como "bien est mauldite la terre dont le seigneur est enfant" (VI, p. 15), aunque Ana aclara que "laquelle comparaison est entendue des folz" y Christine lo había referido a las minoridades[43]. La aclaración que formula Ana puede revelar sutilmente que recordaba la afirmación de la autora ítalo–francesa y que quiso poner distancias aclarando a quiénes se refería, para evitar suspicacias respecto de su propio desempeño durante la minoridad de su hermano, Carlos VIII. Ana comparte con Christine afirmaciones tan generalizadas como la ponderación de la *noblesse de coeur* por encima de la surgida del linaje[44].

---

[40] Vide R. HOMET, "Sobre el concepto del tiempo y de la historia en la ideología del poder regio: Luis XI y el *Rossier des Guerres*", *Temas Medievales* (a aparecer).

[41] Estudio esta epístola en R. HOMET, "Sobre el niño rehén en la sociedad feudal: la *Epître consolatoire* incluida en un libro regalado a Susana de Borbón", *Temas Medievales*, 11 (2002–2003), 57–92.

[42] Desarrollo los casos correspondientes en *4.2.2. La esfera cortesana.*

[43] Ch. de PIZAN, *Le livre des faits et bonnes moeurs du roi Charles V le Sage* (ed. de E. Hicks y Th. Moreau), París, Stock, 1997, I, XI, p. 56.

[44] Cito las referencias de Ana en otra parte; la de Ch. de PIZAN, *op. cit.*, segunda parte, XXV, p. 164.

El motivo de la omisión de citas de fuentes femeninas puede hallarse en la búsqueda consciente de destacar la propia palabra como única enseñanza femenina válida: la materna. Esta interpretación se respalda, asimismo, con la lectura de la primera miniatura, donde Ana está representada de mayor tamaño, dominando el espacio en el que inicia a su hija; se completa, además, con las características del volumen en su conjunto, cuya segunda parte transcribe una historia también de autoría masculina. Una de las originalidades de Ana reside, precisamente, en la manera cómo utiliza toda la creación y sistema valorativo de origen exclusivamente masculino para convertirlos en un espacio al servicio de la mujer.

4. El contenido

4.1. El propósito de la autora

El breve primer capítulo cumple la función de "prólogo", término que emplea la autora al finalizar el mismo: "... sanz vous faire nulz longs prologues..." (I, p. 2). En él Anne expresa a su hija, en discurso directo que se mantiene a lo largo de toda la obra, los dos motivos que la impulsan a la redacción, a saber, el *amor maternal*, definido de manera impecable como *parfaicte amour naturelle* y la *transitoriedad de la vida*.

Las palabras iniciales del libro: "La parfaicte amour naturelle que j'ay à vous, ma fille..." definen, en efecto, el motivo que impulsa a Ana a componerlo y quién es la destinataria de los consejos. El amor es, por esencia, búsqueda del bien para el ser amado, de ahí los consejos y la justificación –más allá de la convalidación legal– de la autoridad y poder sobre la hija[45]. El tema del amor ubica a la obra en el meollo del gran tema de todas las épocas, renovado en el ámbito francés en los siglos XIV al XVI en los términos de la disputa entre Jean de Meun y Christine de Pizan.

La afirmación inicial sobre la calidad del sentimiento materno se completa más adelante por dos medios: primero, cuando se refiere a otras formas de amor, esencialmente el amor divino, en un pasaje que mencionamos ya, citando al doctor Liénard acerca del amor perfecto (XII, p. 35) y el amor entre hombre y mujer. En segundo lugar, por el tema mismo de la *Epître consolatoire* que constituye la segunda parte del volumen obsequiado a Susana y que versa sobre el conflicto que debe enfrentar una dama, entre el amor materno y la defensa del honor de su esposo.

---

[45] *Vide* en 3.2.2.1. la expresión de XII, p. 31.

En cuanto a la *transitoriedad de la vida*, es uno de los *leiv motifs* del libro y de la época de su redacción, además de constituir un motivo de reflexión permanente de filósofos, moralistas y predicadores. Pero, no por ello ha de ser considerado como un mero enunciado formal sino, por el contrario, expresión de la auténtica preocupación de una madre que teme no estar junto a su hija cuando ésta requiera su consejo.

A continuación, la autora anuncia y define el carácter de su obra: brindarle "aucuns petis enseignements, advertissans vostre ignorance et petite jeunesse", lo cual si por un lado marca los límites de lo que a continuación escribe, por el otro avala la suposición de que la fecha límite más tardía de redacción no fue posterior a la propuesta por A.–M. Chazaud de mayo de 1505, cuando Suzanne cumplía catorce años y, simultáneamente, se casaba.

Termina el prefacio expresando el deseo de que la joven recuerde esos consejos y de que éstos le sean de utilidad, agregando su voluntad de evitar los largos prólogos así como de hacer *de peu de chose grans parlements*, hermosa frase que anticipa la concisión que ha de caracterizar al texto.

4.2. Los grandes temas de las enseñanzas

Los cuatro temas principales que hemos enunciado en el apartado 2 se resumen en tres grandes esferas: la religioso–espiritual, la cortesana y la de la institución eclesiástica, de las cuales la primera contiene a la segunda, que le está subordinada. La tercera no se enuncia directamente sino que, a la manera evangélica, se enseña por medio de parábolas o aparece como corolario de un tema central[46].

Cualquiera que sea el ámbito temático abordado, el propósito, como en san Luis, es modélico. Pero el rey santo, al escribir para Isabel, había puesto su acento en el pragmatismo del ejemplo a imitar: "Chière fille, mettez grant peine que vous soyez si parfaite que chil qui orront parler de vous et vous verront, y puissent prendre bon exemple"[47].

Para Ana, en cambio, el rol modélico que reconoce y encarece es la ejemplaridad que se goza en la fama, el anhelo de perpetuación del nombre: "emploiez vostre entendement du tout à acquerir vertus, et faictes tant que vostre renommée soit digne de perpétuelle mémoire..." (V, p. 11). El pragmatismo de Luis IX podría ser llamado "anhelo de perfección con-

---

[46] Por ejemplo, véase más adelante el apartado *2) La práctica piadosa*.

[47] *Louis IX à sa fille* & 16, en CHAZAUD, *op. cit.*, p. XXVI.

tagiosa", el de Anne de France "virtud estática o estatuaria". Ambos tienen en común la apelación a la responsabilidad social de la nobleza, que se proyecta no sólo en el tema capital de la educación de los hijos sino en el ejercicio de su influencia rectora en la corte, ante los visitantes extranjeros, sobre las mujeres de su casa y entre el pueblo menudo. Responsabilidad de gobierno, de administración, que suponía un duro programa y disciplina.

4.2.1. La esfera religioso–espiritual

El desarrollo estricto de la temática religioso–espiritual, aunque es subordinante, está limitado a tres capítulos, los dos primeros del desarrollo y el último (II, III y XXXI) y a advertencias diseminadas en otros (comienzo del IV, XIX, XX, XXV, XXVII, XXVIII y XXIX).

Los rasgos de la religiosidad que expresó la autora son: 1) la exaltación de determinados aspectos doctrinarios; 2) la apelación a las autoridades para justificar sus afirmaciones; 3) la relación inseparable entre los principios teóricos y las prácticas, tanto devotas como de convivencia diaria, que habían de acompañarlos. Expondremos conjuntamente los dos primeros y luego el tercero.

1) Aspectos doctrinarios y autoridades citadas

Las reflexiones que siguen inmediatamente al prólogo son simétricas pero diferentes a las del segundo capítulo del *Rosier* de Luis XI. En efecto, éste abarca tres temas: el mundo, la muerte y el alma, en tanto que el segundo capítulo de los *Enseignements* comienza encareciendo evitar cuanto pueda ofender a Dios: "...vous gardez de faire, dire, ne penser chose, dont Dieu se puisse à vous courroucer, quelques temptacions subtilles que le monde, la chair ny le Diable vous puissent jamais bailler" (II, p. 2). Este es, literalmente, el punto de partida, pues con esta aseveración se inicia el desarrollo del discurso. Se trata de una prescripción negativa cuyo antecedente hallamos en san Agustín que, en su obra contra los maniqueos, había definido el Mal como ausencia de bien[48]. A partir de este comienzo, la autora desarrolla sus argumentos a través de oposiciones, recurso fre-

---

[48] San AGUSTÍN, *La naturaleza del bien*, especialmente cap. XV, en *Obras completas. T. III: Obras filosóficas*, Madrid, B.A.C., 1965–1995, pp. 881–882.

cuente en los teólogos y escritores[49]. La primera dicotomía que enfrenta es la de *Dios–Diablo* y abarca en el riesgo de pecado a la totalidad de las posibilidades humanas: pensamiento, palabra y acción, de acuerdo, también, con las prescripciones eclesiásticas elaboradas por los primeros Padres.

A continuación, para ilustrar el modo de eludir el pecado, cita la primera de las autoridades que es, precisamente san Agustín[50].

La *meditación sobre la muerte* se completa, en el libro destinado a Susana, con la del *Infierno y el Paraíso* y culmina con la del *Juicio Final*, apoyada, en este caso, en san Bernardo. El tema de la muerte, junto con la invocación trinitaria, es también el que cierra los *Enseignements*, estableciendo una vez más la circularidad de la construcción que hemos señalado en el plan general: "...pensez songneusement que, à la fin, il fault mourir. Par quoy devez mectre peine de si bien vivre, que n'aiez cause de doubter la fin, et que puissez avoir la grâce de Dieu en ce monde, et, en l'autre, sa gloire, laquelle vous octroye le père le filz et le sainct esperit" (XXXI, pp. 132–133). La muerte es, pues, en cuanto certeza de la vida eterna, esperanza e inspiración del comportamiento adecuado para ganar la gloria.

La siguiente instancia de reflexión –volviendo al tercer capítulo de los *Enseignements*– es, otra vez, la dicotomía entre *el cuerpo y el alma*, con relación a la cual se reitera el tema de la corrupción: "...pensez et recongnoissez en vous, qui vous estes, et dont vous venez, à vostre povre et corrompable création, quant au corps, et à la très–excellente et noble quant à l'âme..." (III, pp. 4–5). En este caso, la autora remite a santo Tomás y notamos que continúa la coincidencia con el párrafo del *Rosier* que hemos copiado más arriba[51].

Los *Enseignements* se distancian luego del *Rosier* agregando, a los temas mencionados, uno caro a la espiritualidad de la época: el de la Pasión de Nuestro Señor, generosamente representado en la biblioteca de Moulins con varios ejemplares de la pieza dramática[52].

El *amor divino* se introduce en el capítulo XII, a propósito de los consejos acerca del comportamiento mundano. Previniendo a su hija contra los requerimientos amorosos, la autora acude a su autor favorito, el doctor

---

[49] Destaquemos entre ellos el ejemplo de Christine de PIZAN, *op. cit.*, primera parte, cap. XXVII y cap. X, p. 55.

[50] *Vide supra*, apartado 2. *Las fuentes*.

[51] *Vide supra*, apartado 2. *Las fuentes*.

[52] Nº 15, nº 59, nº 103, nº 261 y nº 292. Se hallaba también *La résurrection nostre Seigneur rithmée par personnaiges, comme elle fut jouée [à] Angiers*, nº 269.

Liénard, uno de cuyos argumentos –que no fue acá profundizado– apunta a la exclusividad del amor divino: "Et dit encores le dit docteur, que Dieu en veult point consantir, que couraiges fermes francs et loyaulx en ce cas trouvent leur semblable, de doubte que l'amour, qui doit estre principallement à luy, n'y fust ajoincte et actribuée" (p. 34).

Este tema reaparece unas páginas más adelante, cuando la reflexión sobre la *fortuna* se independiza de los consejos para soportar la infidelidad del esposo, entre los cuales fue incluida, y adquiere rango equiparable a la meditación sobre la muerte, en cuanto que ambas muestran el camino del Paraíso. En efecto, la autora se apoya en Boecio para afirmar

> *qu'en ce monde n'a point de si grant mal, que aucun bien n'en viengne, et que de délices mondaines la fin en est dampnable; et dit encores que Dieu, qui est souverainement bon, seuffre la persécution de ses amys, par plusieurs raisons: Premièrement, pour mieulx leurs pasciences esprouver, affin qu'ils aient tant plus de gloire; secondement pour les purifier, et faire semblables aux martirs; tiercement, pour les retirer de mauvais désirs et mondaines volontez, en leur donnant congnoissance de son excellente magesté et de sa doloreuse passion. Par quoy, si nous avions bon et parfaict sens, nous désirerions avoir, en ce monde, tribulacions plus que autres choses; car tribulacions et adversitez sont la voye de paradis, mais qu'on y ait pascience* (XVIIII, pp. 74–76).

Esta modalidad discursiva de partir de situaciones concretas y cotidianas para elevar la reflexión hacia la esfera de lo trascendente es afín a la utilizada en los sermones; la cita elegida evidencia la espiritualidad de la autora y el sentido profundo de sus enseñanzas donde la paciencia es, a la manera de Job, el modo de llegar a Dios.

Casi subrepticiamente, como corolario de esta última meditación, se introduce el tema de *la gracia del perfecto conocimiento*, que llega a través de otra cita de san Bernardo, que reprodujimos más arriba[53]. Hábilmente, enlaza este pensamiento bernardino con el de Boecio sobre la vanidad del mundo, para rematar presentando otro aspecto capital de la gracia: "Et dit [Boecio] de rechef que, par folle espérance d'y longuement vivre, ou la trop grande fiance sur la grâce divine, que le diable nous donne, y sommes tous aveuglez des cueurs, et sours d'entendemens de faictz et de couraiges..." (III, p. 7), meditación que se reitera casi literalmente para dar fundamento al comportamiento mundano con relación al linaje –"Par quoy, ma fille, fuyez la, sur toute rien, pensant tousjours à la parfaicte vérité,

---

[53] En & 2. *Las fuentes*, citando III, p. 6.

laquelle nous donne vraye congnoissance de ce décepvable monde, qui est, à dire vray, ung rien. Sainct Jehan Crisostome dit que bien heureux sont ceulx à qui Dieu donne la grace de bien mectre à effect ceste vraye congnoissance..." (XVIIII, p. 63)– y tiene como expresión concreta alertar contra el pecado de orgullo, que perdió a Lucifer (XVI, pp. 49–50).

Para terminar con el tema de la espiritualidad, señalemos que la devoción mariana está presente en la recomendación de rezar el *Ave*[54]. Asimismo, en el anteúltimo capítulo y en el que le sigue, al sintetizar los consejos, se reitera la función mediadora de María para librarnos del pecado: "en luy [Dieu] recommandant votre âme et voz affaire[s], et aussi à la doulce vierge Marie, en luy priant que, de sa grâce, vueille estre vostre advocate vers son cher filz..." (XXIX, p. 126)[55].

Lecturas recomendadas

Para completar el aprendizaje e inducir la meditación piadosa, Ana recomienda una breve lista de lecturas devotas: la media docena de obras que hemos anotado al referirnos a las fuentes utilizadas y que muestran en qué medida influía la palabra escrita sobre la espiritualidad femenina.

Veamos someramente sobre qué versaban esas lecturas: Luis IX fue el primer rey de Francia en escribir un libro para sus hijos, con el antecedente europeo de san Esteban de Hungría[56]. Sus *Enseignements* al futuro Felipe III, así como los dedicados a Isabel, son breves y fueron incorporados a las *Vidas* de san Luis escritas por Guillaume de Chartres, Guillaume de Saint Pathus, Guillaume de Nangis y Joinville, todas las cuales estarían reunidas en el tomo existente en el castillo de Moulins, titulado *Les croniques de Monseigneur Sainct Loys, Roy de France*[57]. Ya he comentado el nivel de coincidencia de Ana con el rey santo respecto de la función modélica de las princesas. Agreguemos otras ideas fundamentales también compartidas por ambos: la importancia reconocida a la enseñanza de padres (o madres) a hijos, utilizando precisamente este vocablo "enseñanza" (san Luis, & 2 y Ana, I, p. 1) y el concepto de prioridad absoluta de la obediencia a Dios, que se antepone a todo otro amor o consideración, incluido el esposo, padres o hermano (& 15 de san Luis y XVI, p. 48 de Ana),

---

[54] *Vide infra* & 2) *La práctica piadosa*.

[55] Cfr. también XXX, p. 128.

[56] J. LE GOFF, *Saint Louis*, París, Gallimard, 1996, p. 418, na. 4.

[57] Nº 300 del Inventario; f. fr. 2829.

amor que engendra horror al pecado mortal (san Luis, & 5 y Ana III, p. 5).

Consejos similares son la resignación y aceptación gozosa del sufrimiento (Luis IX, & 9 y & 10; Ana, XVIIII, pp. 72–75), la compasión por el dolor físico o moral de otros (Luis IX, & 12; Ana, XVIII, 60), saber pedir y escuchar el consejo de las personas más idóneas (san Luis & 11; Ana XXIIII, p. 96). El encauzamiento moral de las personas a su servicio preocupó al rey y a la duquesa (Luis IX, & 14; Ana, XVIII, 59–60)[58]. Luis IX recomendó preservar la sobriedad de la vestimenta, aunque atendiendo la dignidad del estado:

> *... Il me semble qu'il est bon que vous n'ayez trop grand surcroît de robes ensemble ni de joyaux, selon l'état où vous êtes; au contraire, il me semble mieux que vous en fassiez vos aumônes, au moins de ce qui trop serait (de votre superflu) et que vous en mettiez ni trop de tems* [sic] *ni trop d'étude à vous parer ni à vous atourner. Et prenez garde qu'il n'y ait aucun excès en vos atours...*(& 16, p. XXVI).

El aviso es, básicamente, el de Ana, pero ésta desarrolla el tema agregando varias observaciones puntuales, fruto de su propia experiencia y cuyo resultado, aparte de su efectividad y agudeza, es mostrar la adaptación a las necesidades de la vida cortesana y la aplicación concreta de los principios morales[59].

Por otra parte, hay aspectos en los que ambos autores difieren, pero no son sustanciales sino que –aparte de los distintos matices que señalamos con relación al propósito de cada obra– la diferencia está dada, por una parte, en la extensión considerablemente mayor de las enseñanzas de Ana, mucho más pormenorizadas con citas, ejemplos y anécdotas y, en segundo término, en una ampliación de la temática que la duquesa extiende a la educación de los hijos y, de modo casuístico, a los distintos estados civiles y los aspectos mundanos.

Las lecturas recomendadas por Ana muestran la afinidad con la que podríamos llamar "espiritualidad dinástica", afianzada durante siglos, por cuanto a las *Enseñanzas* del rey santo se agrega el *Livret* de Pedro de Luxemburgo. Este personaje fue cardenal a los quince años, en 1384, y murió en Avignon a los dieciocho. Fue hermano del conde de Saint–Pol, aliado del "buen duque" Luis II de Bourbon, tatarabuelo de Susana[60]. En

---

[58] Transcripto en & 3.2.1.

[59] *Vide infra* 3.2.1.

[60] J. CABARET D'ORVILLE, *La cronique du bon duc Louis de Bourbon* (ed. de A.–M. Chazaud), París, 1876, cap. LXXXIX –hay traducción castellana con estudio preliminar y notas de R. Homet, Buenos Aires, Primed–Conicet, 1991–.

el siglo XV, para apoyar la causa de su canonización[61], se reunieron bajo su nombre diversos escritos de espiritualidad ascética conocidos con el título de *Livret* que les da Ana y que, en el catálogo moulinense, figura como *Examen de conscience* (nº 142), conteniendo una de las más antiguas "jornadas cristianas" destinadas a una mujer en idioma francés[62].

La *Sommes le roi* o *Livre de vices et des vertus* es una obra compuesta por Laurent du Bois hacia 1279, a requerimiento de Felipe III, de quien era confesor[63]. Nos remite a la espiritualidad dominica, al igual que *L'horloge de sapience*, de Enrique de Suso, libro traducido al francés en 1389, unos cincuenta años después de escrito, y que se convirtió en anunciador de la *devotio moderna*. Se hallaba en la biblioteca del castillo de Moulins copiado junto con el *Chastel perilleux* de Roberto el Cartujo y *le seul parler de saint Augustin*[64], volumen que también había integrado la biblioteca de Carlota de Saboya.

Ana recomienda la lectura de vidas de santos sin mencionar ninguna en especial. Si nos atenemos a las que había en el castillo de Moulins podemos mencionar varias, como las *collations des pères* (nº 72 del inventario), destinadas a ser leídas en el refectorio, *la légende des sainctz et des martires quilz souffrirent* (nº 177 del inventario) y las *Vitae patrum* (nº 230)–aunque esta última, de estar en latín, como indica su título, quizá no fuera la más leída, pues la selección bibliográfica fue recomendada en francés–. La popular *Légende dorée* de Santiago de la Voragine, estaba en francés (nº 270) y en latín (nº 179). Entre las vidas individuales figuran las pasiones de san Vicente (nº 256), la de san Adriano (nº 275), además de la mencionada de Nuestro Señor Jesucristo, colecciones de milagros y las vidas de Nuestra Señora (nº 103 y nº 276), de san José (nº 90) y las de santos vinculados a los orígenes del cristianismo en Galia o a la época merovingia: san Julián, también en latín (nº 113) y en francés (nº 96). Las de santa Radegunda (nº 143) y san Hilario (nº 148) pudieron ser traducciones de las que escribiera Venancio Fortunato pero la de santa Enimia aparece en un manuscrito latino (nº 135, f. lat. 913)[65]. De ser cierto este dato sería el

---

[61] Pese a que Ana lo llama "santo", Pedro de Luxemburgo no fue canonizado por la Iglesia romana sino que se lo mantuvo como "bienaventurado".

[62] G. HASENOHR, en N. BERIOU, J. BERLIOZ y J. LONGERE (dirs.), *Prier au Moyen Age. Pratiques et expériences (Ve–XVe siècles)*, Turnhout, Brepols, 1991, pp. 241–244.

[63] Nº 88 del inventario de la biblioteca de Moulins.

[64] Nº 10 del inventario de la biblioteca de Moulins.

[65] R. HOMET, "Dos bibliotecas del condestable Carlos de Bourbon: Moulins y Aigueperse", *Incipit*, XIX (1999), especialmente pp. 93–96.

antecedente de la compuesta por Bertran de Marsella, una de las obras cumbres en *langue d'oc*.

Por fin, los *dictz des philosophes et anciens saiges* pueden aludir a los libros bíblicos sapienciales y también a *Les Proverbes Moraulx* de Christine de Pizan (nº 314 del inventario de Moulins), sin que los unos excluyan a los otros.

La reducida selección –pese a los varios títulos anotados, las vidas de los santos son breves– es decididamente moralizante y formativa, dirigida a inducir la meditación y a fortalecer la vida espiritual.

Apenas una generación más tarde, en 1523, el pedagogo español Juan Vives propuso, para la educación de las niñas, las siguientes lecturas: los *Evangelios*, los *Hechos de los Apóstoles*, así como sus *Epístolas*, los libros históricos y morales del *Testamento Viejo*, san Cipriano, san Jerónimo, san Agustín, san Ambrosio, san Juan Crisóstomo, san Hilario, san Gregorio, Boecio, san Fulgencio, Tertuliano, Platón, Cicerón, Séneca, y otros semejantes[66]. Las diferencias entre ambas selecciones residen en la omisión de las lecturas bíblicas por parte de la duquesa, quien se inclina, en cambio, por la literatura mística, ausente en Vives. Respecto de los santos, Ana prefiere las vidas y daría la impresión de que el español recomienda los tratados aunque sin aclarar cuáles, como en cambio hizo al escribir sobre la educación de los muchachos[67]. Notoriamente, Platón, los latinos Cicerón y Séneca, así como Tertuliano y Boecio están ausentes de la selección de Ana pero, si faltan entre sus recomendados, demuestra conocerlos –directa o indirectamente– por las numerosas citas de las que hemos dado cuenta. Entre las diferencias, Anne no cita a Platón y sí a Sócrates y Aristóteles; tampoco al hispano Séneca pero sí a Ovidio. Naturalmente, esta comparación sólo tiene por objeto permitir el contraste entre ámbitos y objetivos: Juan Vives se refería a la formación de niñas de la nobleza en general. Ana, concreta y primordialmente, a su hija. Las lecturas propuestas por la duquesa procuran completar una formación ya lograda y asegurar a Susana aquellos textos que, por experiencia, la madre sabe que acompañarán mejor el desarrollo espiritual de la joven, fomentando la vida interior.

---

[66] *De Institutiones feminae christianae*, cit. en A. GALINO, *Textos pedagógicos hispanoamericanos*, Madrid, Iter, 1968, p. 300.

[67] En GALINO, *op. cit.*, p. 257.

2) La práctica piadosa

La salvación del alma, a la que todo está subordinado, requiere de obras, de las que podemos reconocer dos categorías, según se refieran a la propia persona o a las relaciones con terceros. El rasgo fundamental de la práctica piadosa reside en que, como toda la existencia de la destinataria del libro, se ejerce en el cumplimiento de las funciones propias de su estado y condición, mostrando la manera de tornar compatibles las obligaciones impuestas por la moral cristiana con las que provienen del elevado linaje de la joven. Ella ha de responsabilizarse por la conducta moral y mundana de las damas de su corte, por ende, sus deberes individuales se convierten, de un modo u otro, en deberes sociales, ora porque ella debe servir de ejemplo o bien porque debe amonestar a otros para que lo sigan.

Formulada esta advertencia, señalemos los deberes individuales, que son: evitar el ocio –uno de los pecados capitales– orar, confesarse, asistir a misa y practicar el ayuno.

Evitar el ocio, definido como pereza espiritual, es lo primero que se encarece: "vous gardez d'estre oyseuse, et par espécial d'esperit" (IIII, p. 8). Es menester desterrarlo también de las damas que la rodeasen, "car oysiveté est fille du dyable, laquelle meine dames à perdition" (XXI, p. 80).

Como práctica cotidiana, Ana sigue el consejo del doctor Liénard: *la oración* y, en especial,

> *dire au matin, en soy levant, trois fois "Pater noster", et autant "Ave Maria", la première en penseant à la doloreuse passion de nostre rédempteur Jhésus; la seconde, en penseant à sa gran humilité de daigner descendre es abismes d'enfer, pour, sans plus, reconforter ses amys; la tierce, en penseant à la joye inestimable de sa glorieuse mère quant elle le vit ressuscité. Ces trois paternostres prouffitent beaucoup à dire au matin et au soir contre maulvaises temptations* (X, p. 26).

Ambas oraciones eran habitualmente recomendadas en los devocionarios bajomedievales, como el de Pedro de Luxemburgo y también se encarecía acompañarlas de meditaciones entre las que la relativa a la Pasión es fundamental, preanunciando los *Ejercicios Espirituales* de san Ignacio de Loyola[68]. En la princesa, marcan una forma de devoción íntima, ceñida a la plegaria que enseñó Jesucristo y a la oración mariana. Notamos, en cambio, que entre las plegarias "tradicionales" ha sido

[68] N. BERIOU *et alii* (eds.), *op. cit.*, pp. 242–244.

omitido el *Credo*[69]. El rezo de las horas se menciona en otro capítulo, entre los deberes religiosos por cuyo cumplimiento en la corte la dama debe velar.

Señalemos, asimismo que, más que una edad, hay un estado privilegiado para las devociones: el de la viudez –"mais de prières, jeusnes, et aulmosnes, femmes vefves n'en peuvent trop faire: car dévotion doit estre la principalle occupation des femmes vefves" (XXVII, p. 116)–.

Confesión y misa coinciden con los consejos de san Luis (& 6) y, por cierto, con las prescripciones eclesiásticas pero con la variante, respecto de la primera, de que no se recomienda la confesión frecuente sino que ésta parece sobreentendida[70], al igual que la elección del confesor. Desde el momento en que escribió el rey santo (c. 1270) a los tiempos en que lo hace Ana (comienzos del siglo XVI), el papel del confesor regio y principesco se ha afianzado totalmente, quizá por ello lo único que se indica es el alcance de su consejo.

En el caso de conocer un secreto que incumbe a otra persona, nuestra autora recomienda a su hija guardar silencio, pues "oncques homme ne femme de grant fasson ne descouvrist le secret d'autruy". Empero, prosigue, "s'il en touchoit à trop grant préjudice de le celer, et, par espécial, contre l'honneur de vostre maistre ou maistresse, laquelle chose, si ainsi en advenoit, ne devroit, par raison, estre celé, ains secrètement, par manière de confession, en devriez advertir son confesseur, non autrement" (IX, pp. 23–24). La recomendación muestra, junto con el problema de conciencia, la poderosa maquinaria de poder que se ejercía en torno a la confesión auricular y coincide, al mismo tiempo, con los consejos de Luis IX.

También *la asistencia misa* se da por sentada. La recomendación atañe al comportamiento que se ha de mantener durante la ceremonia: "laquelle devez oyr en grant dévotion et tous jours à genoulx, si possible est, en aïant les yeulx ententiz envers le prestre à l'autel, ou en vostre livre, sans regarder ailleurs, durant la messe" (XVIIII, p. 64). Son advertencias que se repiten en todos los libros moralizantes o didácticos, desde Luis IX a *Le Mesnagier de Paris* (& I ii, pp. 46 ss.) o *Jehan de Saintré*. La gestualidad subraya la adhesión a la fe y la concentración en lo trascendente a través de los símbolos divinos.

El tenor de los consejos indica que, aunque "el tiempo de Dios" sea todo momento, la dama sólo dispone con libertad de su tiempo, cuerpo y recur-

---

[69] Tomo el calificativo de "tradicional" para el *Credo* de Joseph Avril, en BERIOU *et alii* (eds.), *op. cit.*, p. 172.

[70] Por ejemplo, la madre ha de enseñar a los hijos cómo comulgar (*vide infra*).

sos para dedicarlos al Señor, después de enviudar, cuando ha cumplido con las obligaciones propias de su estado.

Las razones anotadas explican que las obligaciones piadosas con el prójimo sean bastante extensas. Encontramos dos grandes grupos de personas para con quienes la dama tiene responsabilidad moral: sus hijos y quienes la rodean.

Las recomendaciones para con los hijos son, ante todo, bautizarlos poniendo gran cuidado en la elección del sacerdote y de los padrinos:

> *et devez bien regarder par qui vous les faictes baptiser, lever à l'autel, ne nourrir, car ceux-là doivent estre saiges et de honnestes condicions, sans faire comme font aucuns, à qui il ne chault qui baptise ou tienne leurs enfants, mais qu'ilz le soient haultement et noblement, qui n'est pas sens, pour doubte qui ne tiennent aucunes imperfections de ceulx qui les auront baptisez et tenus* (XXV, pp. 103–104).

El agua del bautismo limpia el pecado original pero la fe de quien lo imparte agrega virtud al acto, así como la buena creencia de los padrinos[71]. Por ende, la preocupación por los requisitos morales del prelado y de los padrinos se funda expresamente en el temor a que un estigma de éstos empañe la gracia que recibe la criatura si es sostenida por manos impuras en el instante solemne del nacimiento espiritual.

A continuación, encarece la autora la enseñanza religiosa que se ha de impartir, de acuerdo con la autoridad materna y con la capacidad infantil: primero, los artículos de la fe, los mandamientos, los siete pecados capitales y, en lo operativo, cómo confesarse, cómo conducirse en la iglesia y en las predicaciones y cómo comulgar "en grant révérence et humilité de cueur" (XXV, p. 105). Sintéticamente, el programa no difiere del indicado por el *Ménagier* a su esposa.

Estas enseñanzas se complementan con una recomendación acerca del eventual ingreso de un hijo en el orden sagrado. Es la única situación concreta del destino del hijo o hija adultos a la que Ana se refiere, como si fuese la única en la cual la madre podía expresar su opinión abiertamente. Su consejo es el de una conocedora de la profunda corrupción que afectaba la institución eclesiástica y de los consiguientes peligros que ésta podía entrañar. Si un hijo desease profesar, dice, agradeced a Dios

---

[71] Cfr. ALFONSO el SABIO, *Setenario* (ed. de Kenneth Vanderford), Buenos Aires, Instituto de Filología de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 1945, ley LXXVII, pp. 128–129. Si bien se trata de una fuente de procendencia castellana, la información es válida.

y no lo disuadáis, "mais aussi ne soiez si hastive de les y mectre, qu'ils n'aient eage, et sens pour eulx congnoistre". Y agrega aun: "Et s'il advenoit ainsi, devez eslire religion fermée, et bien tenant l'ordre, car vous consantir à aultres seroit follie, pour le danger qui en peult advenir" (XXV, p. 105).

La madre ha de velar, ya no en lo estrictamente religioso sino en el terrreno ético, que los hijos no tengan malas compañías y enseñarles a comportarse con humildad y sinceridad (XXV, pp. 105–106). Recomienda especial cuidado de las hijas jóvenes limitándose a aclarar "pourtant que c'est charge bien dangereuse". No es menester más, pues el libro entero está destinado a su propia hija y dedicado a ponerla sobre aviso de los peligros que entraña, para una dama, la vida en la corte.

Precisamente, en este medio donde Susana está destinada a desenvolverse es donde ésta habrá de ejercer las obligaciones religiosas que nos resta señalar. En el caso de tener corte propia, es responsable de que las damas de su entorno cumplan con sus deberes para con Dios, a saber: misa cotidiana, rezo de las horas y otras devociones, orar por los difuntos, hacer limosnas y confesarse con frecuencia (XXIIII, pp. 92–93). En otras palabras, velar para que las jóvenes que la acompañan sigan el comportamiento que ella misma ha de mantener y que se integra con las obligaciones para con los vivos y los muertos. Ana pretende que la orientación espiritual no se agote en lo formal: "...si vous voiez aucune dame, ou demoiselle, ou autre honneste femme, de voz voisines, desplaisans ou mélancolieuses, mectez diligence de les en oster tant par doulces parolles, que par leur ramener à mémoire les tribulations et grans martires des amys de Dieu..." (XVIII, pp. 59–60).

La parte de la vida cortesana que hace a la ética se refiere a las conductas censuradas: los grandes pecados –de acuerdo tanto al espacio que les dedica como a la intensidad de la censura– son los pecados capitales, enunciados a veces directamente y otras por la exhortación a las virtudes que los anulan. Los directamente censurados son el pecado de la carne (IIII, p. 8; XII, pp. 35–36; XXI, pp. 80–81), el ocio, la envidia con sus expresiones de la maledicencia, mentira y murmuración (V, p. 11; XXIII, pp. 84–85; XXIIII, p. 98, etc.), el orgullo (XVI, pp. 49–50; XVII, p. 54). Para todos hay recomendaciones de cómo evitarlos, desalentarlos y, cuando esto fracasa, alejar de la corte a quienes se mostraren incorregibles (XXIIII, pp. 90–91).

Las virtudes preconizadas son la castidad, contrapartida de la lujuria (XI, p. 30; XIIII, p. 44), la humildad, remedio de la soberbia (V, p. 11; XVI, p. 48; XIX, pp. 65–66), la generosidad, opuesta a la avaricia, la mansedumbre y la templanza, que combaten la ira y la gula respectivamente (XVIII,

p. 57; XXV, p. 102). Una vez más, se impone anotar el paralelismo con *Jehan de Saintré*[72].

4.2.2. La esfera cortesana

La vida de Susana había de desenvolverse en una de las grandes cortes europeas, por ende, la concepción modélica supone un comportamiento que, siguiendo los cánones religiosos se subordine a los intereses políticos de su casa y linaje. La corte es el espejo donde convergen todas las miradas y donde la dama habrá de emplear todas sus capacidades para agradar a cuantos allí confluyen, evitando al mismo tiempo ser dominada y manteniendo un comportamiento siempre dirigido a "adquirir virtudes", expresión que se reitera y enuncia en plural (IIII, p. 10; V, p. 11), explicitando de cuáles se trata: veracidad, franqueza, humildad, cortesía y lealtad. Sobre todo, encarece evitar la mentira como el peor de los vicios (V, p. 11).

A las prácticas piadosas se agregan entretenimientos adecuados a la juventud de la muchacha: ajedrez, tablas, damas u otros calificados de "entretenimientos menores", sin especificar cuáles, previniéndola de no dejarse atrapar por el juego sino utilizarlo como pasatiempo contra el ocio (IIII, p. 9).

Se trata de juegos de carácter moralizante que evocan el orden social o cósmico, por el trazado de sus tableros. He traducido por "damas" el *marrellez* del texto pues es el nombre con el que vulgarmente se lo conoce: *marro* o *marro de puntas*[73] pero, de acuerdo con la información de A. M. Chazaud, se trata de un tablero cuadrado con dos cruces inscriptas superpuestas, una como el signo de sumar y otra como el de multiplicar, de modo que el campo queda dividido en ocho triángulos iguales, similar al de nuestro "ta-te-ti". El autor mencionado recuerda que las armas de Navarra reproducen ese diseño con la cruz griega y la de san Andrés, coincidiendo en un solo punto central[74].

En cuanto al ajedrez, posee la dignidad de movilizar la capacidad estratégica, apelando a las facultades intelectuales de los contrincantes. Luis XI escribió a propósito del mismo:

---

[72] LA SALE, *op. cit.*, 10–16, pp. 62–78.

[73] Ph. JEANNERET y Th. DEPAULIS, *Le livre du Jeu de Dames*, París, Bornemann, 1999, cit. por Gherardo Ortalli en su reseña de *Ludica. Annali di storia e civiltà del gioco*, 4 (1998), p. 124. Recordemos que Jean de MEUN, *Roman de la Rose*, vv. 7735–7738, recomienda el ajedrez, los dados o tablas u otros "deliciosos juegos".

[74] *Les enseignements...*, p. 326, citando a L. de LABORDE, *Les émaux du Louvre*, t. II, p. 381 para describir el *marellier*.

Les estaz de ce monde et la fin sont representés par un jeu deschecs, chascun personnage est en lieu et degré qui convient à son estat tant que le jeu dure; mais quant il est fini, tout est mis au sac sans ordre ne quelque difference: ainsi est-il de tous estaz de ce monde: tant que la vie dure, chascun tient lestat [...] qui luy est ordonné, mais la vie finie par mort, qui separe le corps et l'ame, tous sont mis en terre ou en cercueil, qui est tout un[75]

La incitación a la reflexión trasciende, pues, las instancias de cada partida, para proyectarse en el terreno filosófico, en el sociológico, en el psicológico... En la biblioteca del castillo ducal había, por lo menos, dos modalidades del juego (nº 52 y nº 274). El aliento de Ana a la práctica de juegos intelectuales ha de ser considerado como estímulo de la vocación de gobierno.

1) Comportamiento en la corte de otra dama

Son siete los capítulos destinados a la eventualidad de que Susana hubiese de ir a la corte de otra dama, contingencia que no era posible descartar porque la viudez o el infortunio político había llevado a muchas empinadas cabezas a perder su casa –y Ana lo sabía bien–. La recomendación es clara: aceptar el consejo de quienes decidiesen lo que fuere mejor para ella pero tratar, por lo menos, de que aquélla a quien sirviese fuese "dame ou damoiselle qui soit bien renommée, non muable, et qui ait bon sens" (VI, p. 14).

Los consejos se presentan ordenados de la siguiente manera: primero, la conducta que ha de mantener la joven para velar por sí misma; en segundo lugar, la que tendrá con su eventual señora; tercero, con las relaciones; en cuarto término, la vestimenta apropiada; quinto, las virtudes, culminando con el consejo práctico de cómo evitar requerimientos amorosos.

En la relación con la señora, la joven debe cuidar, ante todo, de sí misma, para evitar que una falta o error de aquélla le sea imputado. Luego, no ceder nunca a los errores que la señora sostuviese sino mostrárselos aunque jamás como crítica o corrección sino relatando alguna anécdota o alabando el proceder opuesto al que se quisiere corregir (VI, pp. 17–18). La regla es tratar de complacer a quien se sirve pero sólo en la medida en que

---

[75] LUIS XI, *Le Rosier des Guerres. Enseignements de Louis XI roy de France pour le Daulphin son fils* (ed. de M. Diamantberger), París, F. Bernouard, 1930, cap. 2º & *Du Monde*.

se trate de cosas razonables, evitando la lacra de la adulación y de los aduladores (VII, pp. 18–19).

En la corte, la clave es ver, oir y callar, evitando quedar involucrada en las intrigas –siempre temibles– y teniendo en cuenta que, "au regard de la court, il n'apartient à femme jeune de soy mesler ne embesongner de plusieurs choses" (VIII, p. 20). Ana denuncia lo que la novela de Antoine de La Sale había descripto con elegancia e ironía[76]. Notemos también que la exclusión se refiere a "la dama joven", reservándose pues, el derecho a intrigar a las más experimentadas... ¿como Ana?[77]. Como la necesidad del buen trato se impone, la duquesita cuidará de complacer y honrar a cada uno de acuerdo con su estado, "par espécial à ceulx ou celle, qui ont les plus grans audiences, et qui sont tenus à plus saiges", agrega Ana, como hábil política y diplomática (VIII, p. 21). Desechará las habladurías y soportará las mentiras que pudiesen decirse acerca de ella, pues "il n'est point de si grand ire ne envye, que par la vertu de doulceur et d'humilité ne soit adoulcie" (IX, p. 22).

Ana encarece a su hija no confiar en nadie ni mucho menos revelar un secreto: ya vimos que ésta es la ocasión de recurrir al confesor si se tratare de un hecho peligroso referido a su señora.

El siguiente tema es la vestimenta. Ana huye de las exageraciones; es sugestivo que sea en el primero de los capítulos referidos al vestido donde incluye el consejo de las oraciones cotidianas (X, 25–26). Siendo joven, Susana puede usar la ropa que se adecue a la edad, estado, moda y gusto de la señora en cuya corte resida (X, pp. 24–25) pero guardándose de los trajes ostentosos, de los demasiado estrechos o caídos. Sus palabras traducen muchos de los usos y abusos que la autora sin duda presenció y que pueden verse en todas las épocas y lugares.

Ana subraya la femineidad, con el atributo de dulzura, como bien deseable (XI, p. 29). "Car en toutes choses, le moïen est vertueux" es la expresión que emplea más adelante (XXIIII, p. 92)[78].

Cierra la sección encareciendo con "toute l'auctorité et puissance que mère peult et doit avoir sur fille" (XII, p. 31) que no preste oídos a las lisonjas y promesas de los hombres: los relatos de la experiencia cortesana se agregan a las citas de autoridades para prevenir los males que los engaños o la autoconfianza en la propia castidad podrían ocasionar a la jo-

---

[76] DE LA SALE, *op. cit.*, 30, pp. 126–128, etc.

[77] Acerca de la corte como lugar de intrigas, cfr. M.–Th. CARON, *Noblesse et pouvoir royal en France, XIIIe–XVIe siècle*, París, Armand Colin, 1994, pp. 296 y ss.

[78] *Vide supra 3. Las fuentes.*

ven. Las recomendaciones de eludir el asedio masculino se reiteran a medida que la autora pasa revista a las distintas situaciones que se puedan presentar en la vida de la muchacha, proveyendo, junto con el fundamento ético–moral, las respuestas y gestos concretos con que se han de rechazar los avances masculinos[79].

2) Comportamiento como esposa, madre y señora en su propia corte
El matrimonio

El matrimonio –destino que, como heredera, esperaba a Susana– es definido como "une ordre tant belle et si prisée, mais qu'elle soit honnestement maintenue, ainsi qu'il appartient, que on ne la pourroit trop honnorer ne assez louer" (XIII, pp. 37–38). Se ha presentado, pues, como estado deseable, afirmación conveniente a las necesidades dinásticas. Como "féminine et foible créature", la esposa debe "perfecto amor y obediencia" al marido y señor (XVI, p. 48). Por consiguiente, podemos definir las relaciones con el cónyuge como "armoniosas a cualquier precio": Susana es advertida de que ha de aceptar como obra de la voluntad divina todo infortunio que sobreviniere, evitando exteriorizar celos aunque mediaren evidencias notorias de la falta de su esposo. Trátase de un tema ampliamente explotado por los autores, con las más diversas variaciones desde lo moralizante a lo satírico y didáctico[80]. Para sobrellevar tal desventura, la duquesa aconseja que se consideren tres cosas: "la cause de vostre naissance, la seureté de vostre vie, et la fin de toutes plaisances et voluptez" (XVIIII, p. 74). Esta última razón se corresponde con el pensamiento boeciano que es desarrollado a lo largo de una página, concluyendo con la observación de que la paciencia es el medio de obtener el Paraíso (XVIIII, pp. 75–76).

La reflexión filosófica matiza el efecto de las dos primeras consideraciones anotadas, es decir, las obligaciones que impone el linaje y la búsqueda de seguridad personal sobre cualquier otra situación. Empero, éstas son definitorias desde el punto de vista práctico y también la piedra angular de la conducta si nos atenemos al comportamiento de la dama de Chastel en la *Epître* de la segunda parte del manuscrito.

La concepción apuntada respecto del matrimonio se afirma con la utilización, por parte de Ana, de un léxico con connotaciones bíblicas. Me

---

[79] Por ejemplo, XXIX, pp. 127–128; XXX, pp.129–131.

[80] Por ejemplo, atrajo la atención del caballero de LA TOUR-LANDRY, *op. cit.*, cap. XVII.

refiero a la palabra *rebelde*, evocadora de la desobediencia angélica, empleada para definir las relaciones con el marido: "...vous n'auriez excusacion d'en estre plus rebelle à personne, par exprès à vostre mary..." (XX, p. 76). Tras esta fundamentación de tono jurídico–religioso, se enumeran los motivos de orden práctico o mundano para procurar ganarse el amor de los señores y amigos del esposo: por un lado, para evitar que se culpe a la mujer por la locura del marido; por otra parte, para ganarse el amor de éste y el de sus amigos. En síntesis, el matrimonio es la célula básica sobre la cual reposa la sociedad noble y a partir del cual se cimentan la relaciones de linaje y, por ende, su construcción ha de ser sólida y no hesita en responsabilizar a su hija para lograrlo, pues sabe bien que la sociedad en que viven así lo exige.

Para llegar al "estado deseable" de casada, la conducta de la joven ha de ser dulce y casta, sometiéndose por entero, en cuanto a la elección del candidato, a la prudencia y decisión de sus amigos: ha de ser sabia para no ahuyentar la buena suerte que Dios quisiera enviarle. Ana no menciona su propia experiencia que, sin embargo, hubo de haber tenido muy en cuenta, pues no sólo ella misma había sido prometida a Nicolás de Calabria antes de desposar a Pierre de Beaujeu, sino que vio –entre muchas– la boda de su hermana Juana con Luis de Orléans, anulada más tarde; sin contar sus propios manejos para lograr el matrimonio de su hija con Carlos de Borbón–Montpensier: la recomendación materna, más que tendiente a evitar que la intervención de la joven heredera interfiriera en negociaciones siempre arduas y de delicado juego diplomático, parece dirigida a mostrarle que el esposo elegido para ella lo había sido en su mejor interés y la instaba, al mismo tiempo, a obrar de manera similar con sus propios hijos, el día que los tuviese.

Ana se desentiende de explicar o invocar razones políticas y narra, en cambio, la historia de las tres bellas hijas del señor de Poitiers, solicitadas en matrimonio por tres pretendientes de Alemania y de las marcas vecinas que llegaron de incógnito, encontrándose el primero con que la hija mayor usaba una ropa tan estrecha que le faltaba el aliento, por lo cual el noble pensó que nunca podría *porter enfant*. La segunda hija actuó de modo tan voluble y ligero que el segundo de los príncipes la tuvo por loca (*folle*). Otro tanto pensó el pretendiente de la hija menor cuando la escuchó hablar con atrevimiento, sobre todo de amor. Los tres nobles se despidieron y, sin poder contenerse, el más joven dijo irónicamente a la madre de las muchachas que "la bonne introduction et gracieuse conduite qu'il avoit vue en ses filles, luy estoit une bien grant gloire, et digne de mémoire perpétuel". La dama comprendió el mensaje y, según el relato, ya nunca volvió a ser feliz, muriendo poco después (XIIII, pp. 39–43).

La historia me parece emparentada con tres de las que incluye el caballero de La Tour Landry: la de las hijas del rey de Dinamarca, la de la noble dama rechazada por el propio caballero y la de una hija del rey de Aragón, que perdió al "roy d'Espagne par sa fole manière"[81]. Pero Ana sintetizó los tres cuentos en un relato breve donde hace gala de su concisión y que se diferencia sutilmente de los otros porque, en la historia de Ana, las tres hijas proceden neciamente, en cambio, en las del caballero de La Tour Landry (excepto en el que dice contar su propia experiencia y habla de una sola joven), la hermana menor era sensata y preferida a la primogénita o a las mayores. Cualquiera fuere la fuente, la versión de Ana potencia la función educadora de la madre –en este caso, fracasada[82]– y, asimismo, recuerda las "Parábolas de Salomón" de los *Proverbios* 10^{1} y 15^{20}: "El hijo sabio es la gloria de su padre; el hijo necio la tristeza de su madre". Ana extrae las consecuencias de la responsabilidad materna y de la carencia de ella: una mujer insensata no puede educar sabiamente a una hija. La ironía del pretendiente, además de subrayar el fracaso de la madre, ilustra sobre la manera de reprender indirectamente, que es una de las recomendaciones que la autora formula a Susana.

La expresiva anécdota también da pie para indicar la gestualidad y el comportamiento apropiados: no balancear la cabeza ni mirar con fijeza, ligereza o inventariando[83], no reir ni hablar en demasía, ni tener lengua muy afilada, ni ser la primera ni la última en hablar, ni portadora de noticias ingratas para alguien. Como dicen los sabios, agrega Ana, hay comentarios que no merecen respuesta (XIIII, pp. 43–45).

Del control de la lengua vuelve al del movimiento: no correr ni saltar, no pellizcar ni tironear a nadie ni permitir que la toquen. La idea de ser modelo social está siempre presente en estas recomendaciones: "...mesmement à filles nobles, lesquelles, en toutes choses, doivent avoir manières plus pesantes, doulces, et asseurées que les autres" (XIIII, p. 43). Expresiones del mismo tenor se reiteran más adelante, ocupándose de la gestualidad con las manos, previniendo el llevarlas al rostro sin motivo (XVIIII, pp. 64–65) y de la manera de saludar: "il ne souffit pas d'ouvrir la bouche, et saluer entre les dens, ains fault avecques parolle doulce, et inclinacion de chef, faire à chascun selon [son estat] et devez faire conscience de retenir ce qui leur est deu" (XXVIII, p. 123)[84]. Gesto y palabras

---

81 Son los capítulos XII, XIII y XIV, pp. 25–32 de la ed. cit.

82 *Vide supra* 3.2.1, citando cap. VI, pp. 17–18.

83 Cfr. LA TOUR-LANDRY, *op. cit.*, XI, 24.

84 Cfr. los capítulos citados de *Le livre du Chevalier de La Tour Landry* y Dominici, cit. por M. KING, *Mujeres renacentistas. La búsqueda de un espacio*, Madrid, Alianza, 1993, pp. 62–63.

han de armonizar para dar encanto a la dama y contento a quien la trata.

En tercer lugar, la autora indica la conducta que se ha de seguir como mujer casada. Ante todo, no envanecerse, por encumbrado que fuere el matrimonio. El motivo que da es, siguiendo al doctor Liénard, que "il n'est point de si grant seigneur, ne puissant prince, en ce misérable monde, qui ait cause de soy orguillir, s'ilz congnoissent parfaictement les merveilleux dangiers et grans subgections ou ilz se treuvent incessament, sans repoz avoir" (XV, pp. 46–47).

La señora ha de honrar a los parientes y amigos del esposo, siguiendo el orden correspondiente al grado de parentesco. No obstante, deja rotundamente sentados los deberes para con el propio linaje cuando, citando otra vez al doctor Liénard, compara a quienes olvidan esta obligación con Lucifer, que por orgullo se volvió contra su Creador, mereciendo la condena eterna (XVI). Más aún, Ana ratifica esta tajante afirmación dedicando el capítulo siguiente (XVII) a narrar anécdotas de su experiencia personal –ratificadas con numerosas citas– sobre los errores de las mujeres que menosprecian a su familia y termina indicando, con precisión, el proceder adecuado en caso de plantearse situaciones de conflicto debidas a la diferencia de jerarquías y dignidades entre parientes.

Aconseja más adelante a su hija que, si se viese obligada a pedir consejo sobre un tema que afecte su honor, recurra a alguien del linaje del marido o del propio, pero velando que se trate de una persona de bien, ya que los miembros del mismo linaje tienen un mayor motivo para defenderlo y guardar reserva. Aun así, la madre le encarece demostrar al eventual confidente todo su afecto y confianza, a fin de evitar que divulgue el secreto y magnifique el problema (XXIV, pp. 96–97).

Con respecto del honor, cabe observar que, si bien ha sido considerado un valor eminentemente masculino cuya contrapartida femenina es la castidad[85], en el pensamiento de Ana se proyecta con un espectro considerablemente más amplio y rico. Es, sí, observancia de la castidad: "... ne vous fiez en chasteté, force ne perfection [...] que une entre mille nén échappe pas sans estre chargée de son honneur ou déceue, tout soit l' amour bonne ou parfaicte..." (XII, p. 35). Puede enunciarse por la negativa, cuando aconseja a la joven rechazar suavemente a los hombres para "moins requise de vostre déshonneur" (XXIX, p. 127).

Pero el honor –que ha de inculcarse a los hijos– es también el cultivo de la humildad, mostrándoles "le grant bien et honneur qui vient pour estre humble et véritable" (XXV, p. 106). El honor que encarece Ana es similar

---

[85] KING, *op. cit.*, p. 50.

al masculino: fidelidad y lealtad con el linaje y los amigos, jerárquicamente: "... à oultrecuidées femmes semble honte et deshonneur de demander conseil et en user [...] quant [las aconsejan] pour le bien et son bien et son honneur" (XX, p. 79).

En Ana, el honor es un valor masculino que la mujer ha hecho suyo y, en última instancia, abarca el conjunto de normas éticas encarecidas en sus enseñanzas. Es inevitable ponerlo en relación con la defensa del honor del esposo que se narra en la *Epître à la dame du Frêne,* donde la protagonista se enfrenta a la dramática alternativa de aceptar la ejecución de su hijo, entregado como rehén por su esposo, o permitir que rinda la plaza y pierda el honor[86].

El cuarto tema desarrollado en torno a la conducta en el propio *hôtel* es la relación con los cortesanos y servidores: aunque los valores no varían respecto a los que se aconsejó en el caso de hallarse en corte ajena, las advertencias ahora se adecuan a la nueva posición prevista para la dama. Ante todo, ha de conservar la equidad, prestando consejo cuando le fuere requerido y dando su palabra de consuelo a quien viese atribulada, evocando para ello el ejemplo de los mártires (XVIII). Fiel una vez más al *Eclesiástico*[87], aunque esta vez sin cita alguna, recomienda visitar a las mujeres que guardan cama, sobre todo a las de la familia propia o del esposo, cualquiera fuere su fortuna (XVIIII, p. 61).

La autoridad se hará sentir con pocas palabras, amonestando con dulzura pero con firmeza, según los casos, alejando de la corte a quien con un comportamiento incorregible puede acarrear mala fama a la propia señora. Los males rechazados son la conducta licenciosa, los chismes, las mentiras y los pecados mayores, como la envidia, que mencionamos antes: "Aussi gens trop affilez, rapporteurs, rioteux, et menteurs pour le danger qui s'en peult ensuyvir" (XXII, p. 83)

El espinoso tema de los regalos, de entrega obligada en el ámbito cortesano y que cumplían las funciones más variadas, merece una página de la autora, atenta a asegurar la satisfacción de quienes ofrecen el presente y a evitar comentarios maliciosos:

> *...recevez à aussi grant chère les petis dons et présens, si les vous font, pensant que autant estes vous tenue à eulx, selon leurs povres puissances, que aux autres de plus grans dons; par quoy ne vous devez faindre à les récompancer, et humblement remercier, doulcement, et plainement, sans nulles*

---

[86] HOMET, "Sobre el niño..."

[87] *Eclesiást.* 7^{39}.

mignotizes ne préciositez, car, après, on s'en porroit moquer, et dire que ce seroit fierté et non sçavance, et seroit tout le guerdon que vous en auriez (XVIIII, p. 66).

Como señora, Susana habrá de recibir a menudo visitantes foráneos, a quienes atenderá con mayor deferencia que a los restantes, interesándose por las costumbres, leyes y vestimentas de su país y elogiando a los señores y damas de su tierra. Cuando sea ella la viajera, debe saludar a "les simples gens et menu peuple, gracieusement, en inclinant la teste envers eulx... car, si vous voullez partout avoir bon bruit, il vous fault complaire autant aux petits que aux grans; car de telz gens vient la renommée et aussi l'esclande...". Por eso, deberá conversar con ellos preguntándoles por sus asuntos y exhortándoles a ser pacientes (XVIIII, pp. 69–70). En este punto desarrolla la autora uno de los varios pasajes del libro destinados a la importancia de la palabra, inseparable del gesto, y que es "la plus noble chose que Dieu aye mise en créature", a condición de usarla bien (XVIIII, p. 71). La afirmación es fiel a la literatura sapiencial recomendada[88] y a la vieja tradición monárquica, renovada por san Luis[89] y consagrada como ley no sancionada.

Las delicadas relaciones con la nobleza quedan expresadas en la distinción entre los dos tipos de nobles: de *lignaige* y de *couraige* (XVII, p. 57; XXIIII, p. 95) y Ana es rotunda al privilegiar los valores éticos escribiendo que "gentillesse de lignaige, sans noblesse de couraige, doit estre comparé à l'arbre sec, auquel n'a verdeur en fruit" y también "...noblesse, tant soit grande, ne vault riens, si elle n'est aournée de vertus" (XVIII, p. 57). La diferenciación, realizada desde la Antigüedad, fue enunciada por André le Chapelain en sus reglas de cortesía y aceptada por autores antagónicos como Jean de Meun y Christine de Pizan[90]; Antoine de La Sale escribió, citando a Chilon de Lacedemonia:

Nobilis es genere, debes nobilis magis esse; nobilitas morum plus est quam progenitorum; nobilitas generis mortem superare nequibit. C'est a dire, mon ami: "Se tu es noble de lingne, tu dois estre plus nobles de vertus; car la noblesse des bonnes meurs vault trop mieulx que la noblesse des pa-

---

[88] *Eclesiást.*, 18[16–17]: "...La buena palabra es mejor que el don. Una buena palabra es mejor que un obsequio".

[89] LE GOFF, *op. cit.*, parte III, cap. III.

[90] De LORRIS y de MEUN, *op. cit.*, vv. 18577–18666; de PIZAN, *op. cit.*, segunda parte, XXV, p. 164.

rens; et ne puet sa noblesse, tant soit elle grande ne puissant, surmonter la mort"[91]

Por eso, Ana recomienda a su hija actuar con humildad pero, así como ha de honrar especialmente a los nobles cuando los reciba, para no dar muestras de esa falta de espíritu (*couraige*) de la que acusa a algunos (XXV, p. 100)[92], debe también evitar a las damas cuya nobleza reside sólo en el linaje: "...vous devez tous jours accompaigner de femmes honnorables, et ne vous travailler d'entretenir les autres, tant soient elles nobles de lignaige, si elles ne le sont de couraige. Car de gens vertueux on apprend tous jours quelque bonne doctrine, et des autres non" (XXV, pp. 102–103).

Incluso en los pasajes donde moraliza de manera más genérica acerca de la sociedad cortesana, Ana concentra sus críticas contra los nobles mentirosos y escribe, siguiendo al doctor Liénard, que "si en leur présence on les blandist, en leur absence on les mauldit" (V, p. 13), exhortando a su hija a huir de ellos como de cosas venenosas.

A las prevenciones para con la nobleza podemos contraponer la honra –*honneur*– tributada a los sabios. Una vez más, el reconocimiento es utilitario, ya que darles placer –afirma la autora– rendirá el doble, pues ellos lo devuelven recordando con alabanzas a quienes los honraron, por doquiera que vayan (XXV, p. 101).

En la organización de la corte campea la misma idea de orden cuasi divino que vimos en el matrimonio. Así, Ana aconseja a su hija que aleje a los malos y "...gouvernez vous y saigement et secrètement, afin qu'ilz n'aient cause de rebellion" (XXIIII, p. 91). La prioridad de las jerarquías exige que la vestimenta de la señora supere en riqueza a la de sus damas. No se trata de vanidad, contra la que tanto se ha combatido, sino de la exteriorización del poder y de la jerarquía necesarios para el mantenimiento del orden. En suma, la corte, como la señora, debe ser un modelo: "ainsi qu'il appartient en bon hostel, et tousjours leur donnez bonne exemple, pour vostre honneur et leur profit" (XXII, p. 84).

Entre las observaciones generales que cierran el libro, Ana reitera algunas de las que ha ido enunciando y agrega otras de validez constante pero especialmente adecuadas para la joven: aceptar los consejos de las personas maduras, valorándolos y agradeciéndolos porque se trata "de

---

[91] DE LA SALE, *op. cit.*, p. 68.

[92] Traduzco por "espíritu" en el sentido de ánimo, como la forma castellana más apropiada. *Vide* el *Glossaire* de A.–M. Chazaud, p. 314.

ung des plus grans signes d'amour qu'on puisse monstrer à autruy, que doulcement le reprendre de ses faultes" (XXVIII, p. 125).

Los hijos

La primera regla respecto de los hijos es procurar que sean "bons et vertueux" (XXV, p. 103), anteponiendo los valores religiosos y morales a los honores mundanos (XXVII, p. 117). Para lograrlo –junto a las preocupaciones religiosas ya anotadas– se ha de cuidar que reciban buen ejemplo de las personas que los rodean y velar especialmente por las hijas mujeres, ya que son "charge bien dangereuse" (XXV, p. 106).

Las hijas –más próximas a la madre en razón del sexo– son también destinatarias de las recomendaciones mundanas: la vestimenta apropiada será "razonable", para no suscitar envidias (XXV, p. 106). Es obvio que la estructura jerárquica se ha de inculcar tempranamente y las reglas básicas, con relación al ropaje, consisten en marcar las diferencias respecto de la familia paterna y de la burguesía, para que cada uno ocupe su puesto de manera armoniosa.

Un tercer grupo de recomendaciones encarece saber apartarse de las hijas "quant elles seront en eage de porter atours" (XXV, p. 106), previniéndolas de hacer el ridículo junto a jovencitas. Anne critica también a las damas que, habiendo casado a sus hijas con caballeros, las sirven, con desmedro de unas y otras (XXVII, p. 118).

Edad madura y viudez

"Depuis que une femme a passé quarente ans, quelque beaulté que jamais elle ait eue, l'on voit qu'il n'est habillement, tant soit bien fait, qui luy puisse musser les fronces du visaige" (XXV, pp. 107–108). Esta realista observación convoca al tacto y la lucidez de comportarse de acuerdo con la edad cronológica, incluyendo expresamente en la recomendación el evitar hacer el rídiculo "quant, en cest eage, elles sont visitées de quelque gentil homme" (XXV, p. 108). Las mil ocasiones en que la vida cortesana brinda la oportunidad de comprobar esos comportamientos asoma una vez más en las páginas que Ana dedica a describirlos y que termina moralizando: "Combien que en quelque eaige que l'on soit, le commencement est maulvaix, et la fin pire beaucoup" (XXV, p. 110).

En el estado de viudez, se contemplan tres situaciones. Primero, el duelo: la muerte del marido, aunque sobreviniese durante la juventud y se

tuvieren hijos pequeños, debe ser aceptada con paciencia. Ana repudia las manifestaciones ostentosas de dolor que suelen ir unidas a un inmediato olvido de las promesas que las acompañaron: "...ses folles, qui effraiées se tempestent et crient, et font veuz et promesses, dont il ne leur souvient deux jours après" (XXVII, p. 115). En cuanto a la duración del luto, "le plus grant n'est pas le plus loué" (XXVII, p. 115). Como en todas las circunstancias, Ana recomienda seguir el camino intermedio, *tenir le moien* (XXVII, p. 116).

En segundo lugar, Ana menciona las devociones apropiadas para una viuda, estado el más adecuado, si los hijos ya han sido criados y establecidos, para entregarse a la vida espiritual[93].

En tercer término, la autora se ocupa de los intereses materiales. Estos constituyen, proverbialmente, la gran fuente de conflictos entre la viuda y sus hijos o, eventualmente, otros familiares. Por ello, la advertencia es tajante y Ana misma la practicó a rajatabla: mujer cuyo marido ha fallecido no debe ceder ni delegar atribución alguna –"du gouvernement de leurs terres et bensonges, ne s'en doivent actendre que à elles, touchant la souveraineté, ne n'en doivent donner puissance à nul qui soit" (XXVII, p. 116)–. A continuación, pone a su hija en guardia contra los servidores tramposos e, incluso, contra algunos parientes que son causa de perjuicios y de la difamación de las mujeres solas y de sus hijas.

4.2.3. Folie *y* sagesse *en el léxico de Ana*

En el discurso de Ana destaca el uso reiterado de algunas palabras. Cierto es que el vocabulario de comienzos del siglo XVI era limitado[94] pero, precisamente por ello, importa examinar, junto con las palabras elegidas, la significación que se les acordaba.

Según el juego de antonimias al que, de acuerdo con los cánones de la época, era afecta la autora, los dos polos del comportamiento mundano son la *folie* y la *sagesse*. No se trata de una dupla casual –aunque, por cierto, cara al vocabulario literario francés desde la *chanson de Roland* en adelante[95] y muy en boga en esa época–. Es conocida la expresión atribuida a

---

[93] *Vide supra*, apartado 4.2.1.

[94] Recuérdense las páginas de Lucien FEBVRE comparando la lengua del siglo XVI con el francés literario del siglo XVIII en *El problema de la incredulidad en el siglo XVI. La religión de Rabelais*, México, UTEHA, 1959, pp. 315 y ss.

[95] *Laissun les fols, as sages nus tenum!*, v. 221, cit. por Ch. BRUCKER, *Sage et Sagesse au Moyen Age (XIIe et XIIIe siècles). Etudes historique, semantique et civilistique*, Ginebra, Droz, 1987, p. 40.

Luis XI a propósito de su primogénita: "Anne est la moins folle des femmes, car de sage il n'y en a point"[96]. En los *Enseignements*, son esos dos conceptos, *folie* y *sagesse*, los que Ana repite con mayor frecuencia. Veamos las connotaciones que marcan.

Ante todo, por la negativa, la *folie*, como sustantivo o adjetivo, indica una conducta que se ha de evitar a toda costa. La autora define el sentido que le daba al uso corriente: "Aussi dit on communément, qu'il n'est fol sinon celuy qui cuide estre saige..." (XXVIII, p. 125). *Folie* es el comportamiento irrazonable (VI, p. 16)[97], atrevido, imprudente en el sentido de no convenir al estado y condición de quien así obra, como ocurre a las hijas del señor de Poitiers (XIV, pp. 41, 42, 44), es el proceder orgulloso (XVII, pp. 52 y 54). La palabra castellana que mejor la expresa es *desatino*: *parfaicte folle* es la mujer que desestima los consejos de sus amigos (XIII, p. 38), de los miembros del linaje (XX, p. 78), quien se burla de otros causándoles perjuicios (XXIIII, p. 90), la que se comporta con desmesura, por ejemplo, exagerando las expresiones de duelo (XXVII, p. 115). La *folie* designa también el desvío del hombre, ya sea cuando prefiere otra mujer a su esposa (XVIIII, p. 74) o bien porque el comportamiento inadecuado de la mujer fuere causa de la *folie* del marido (XX, p. 77). La *folie* evidencia un proceder inconveniente en la sociedad rígidamente pautada. Con relación a los hijos, es *folie* de la madre no saber orientarlos en su vocación religiosa, descuidando la orden en que profesen (XXV, p. 105).

Al igual que en la frase de Luis XI, el comportamiento *fol* es expresamente contrapuesto a la conducta *sage*: "...pour ce fréquentez les saiges pour apprendre et retenir quelques bons enseignemens et doctrines; et ne soiez pas de ces folles oultrecuidées, que, quant on les reprent ou enseigne doulcement, elles le prennent à despit, et en font pis" (XXVIII, p. 124). Alrededor de un siglo antes que Ana, Christine de Pizan, en 1404, había definido la *sagesse* según Aristóteles, como la ciencia suprema cuyos pilares son "l'art, la prudence, l'intellect, la science et... la sagesse spéculative"[98].

Frente a esta carga semántica intelectual de la autora ítalo–francesa que –no lo olvidemos– fundamentaba con ella el apelativo de Carlos V, en la definición de *sagesse* de Ana (XIII, p. 38) domina la connotación de prudencia y supone, asimismo, la mesura, "que sçait tenir la reigle et le milieu, sans soy desvoier" (XI, p. 28). También, "qui est saige, il ne doit dési-

---

[96] Citado en el epígrafe por PRADEL, *op. cit.*

[97] Transcripto en *3. Las fuentes, & 3) El regimiento o gobierno.*

[98] de PIZAN, *op. cit.*, II, II, p. 197.

rer sçavoir le conseil d'autruy, mais doit on craindre à le sçavoir. Neanmoins quant on le sçait, on s'en doit acquitter loyaulment..." (XXIIII, p. 99). La *sagesse* es la cualidad por excelencia, deseada para los hijos: "en ce monde, n'a telle joye au père et à la mère, que avoir enfans saiges et bien endoctrinez" (XXV, p. 104). Con todo, la *sagesse* conoce limitaciones pues no basta cuando de prevenir los avances amorosos de los caballeros se trata ya que, "comme dit le docteur Liénard, les plus saiges, et qui y cuident aller le droit chemin, sont souvent les premiers trompez" (XII, pp. 33-34).

Folie y *sagesse* tienen, pues, en el léxico de Ana de Francia, un valor ético fundamentalmente referido al comportamiento mundano, cuyos polos configuran.

5. Conclusión

El estudio de los *Enseignements* que acabamos de realizar, nos permite formular las siguientes observaciones.

En primer término, tras el carácter eminentemente práctico de los consejos se delinean las convicciones personales y los objetivos políticos. La conducta, que reposa sobre el fundamento ético–religioso, está dirigida a garantizar la seguridad propia y la del linaje. El libro enseña a reproducir un modelo socio–político cuya expresión figurativa ha quedado plasmada en el tríptico de la catedral de Moulins, donde la tabla central –representando la coronación de la Virgen– está flanqueada de un lado por la del duque Pedro en actitud de orar, protegido, literalmente respaldado, por su santo patrono. Del lado opuesto, vemos la tabla con la duquesa Ana y la pequeña Susana, ambas con vestidos semejantes y en idéntica postura, orando como el duque y protegidas, también ellas, por su patrona, santa Ana, que en amoroso gesto dirige sus manos hacia ambas cabezas femeninas.

En segundo lugar, han quedado diseñados no sólo los caracteres de las grandes cortes de los albores del siglo XVI sino también la función que a éstos atribuye una princesa que, de hecho, participó activamente y, a menudo, como principal protagonista, en el gobierno de Francia.

Resta un interrogante, ¿se manifestó, en el momento de redactar el libro, la intención de llegar a un público más amplio? La intención modélica significa, por definición, un auditorio y si éste fue, con certeza, Susana, parece muy posible que Ana, mientras escribía o dictaba sus *Enseignements* albergase la idea, luego ejecutada, de que sus consejos se divulgasen en un círculo más extenso. Por otra parte, Ana sabía de la ausencia

de manuales adecuados para conocer las normas de la vida cortesana. Los libros de caballería y las novelas habían cumplido esta función y seguían haciéndolo, pero los nuevos tiempos pedían nuevas formas y, seguramente, por ello autorizó a Susana a permitir la difusión del pequeño manual contenido en el precioso volumen que le obsequiara[99].

[99] El acuerdo entre madre, hija y yerno aparece en las actas suscriptas a partir del matrimonio, avalando, pues, esta afirmación.

La imagen indica la reproducción del modelo educativo: se trata de las hojas laterales del tríptico conocido como "del maestro de Moulins", datado circa 1500. Vemos, de un lado, al duque Pedro II de Borbón y, del otro, a la duquesa Ana y a la pequeña Susana, todos en actitud de oración y protegidos por sus respectivos patronos: San Pedro -con la llave en su diestra- para el duque y Santa Ana, que extiende sus manos protectoras sobre las cabezas de la duquesa y de su hija. Una vez más, las dimensiones se unen a la disposición y gestualidad de los personajes, en este caso para mostrar la importancia de los santos (Catedral de Moulins).

LA REINA TESTIGO: JEANNE D'EVREUX EN SU LIBRO DE HORAS

OFELIA MANZI
(DIMED - Universidad de Buenos Aires)

PATRICIA GRAU-DIECKMANN
(Universidad de Buenos Aires)

1. Introducción

La creciente producción de libros ilustrados en la Baja Edad Media permitió la multiplicación de imágenes con el consiguiente desarrollo de una iconografía acorde con los temas representados. El gran peso que la comunicación por medio de la imagen tuvo en los siglos medievales, convirtió a esta última en uno de los factores decisivos para la consolidación del mensaje que la Iglesia cristiana impuso como elemento de difusión de la doctrina.

El lenguaje iconográfico, cuyo valor fue reconocido desde los primeros siglos de la cristianización, se afirmó como medio de conservación de la memoria, de evocación y, sobre todo, como elemento material capaz de promover la elevación del espíritu hacia la contemplación de la trascendencia. La numerosa producción que las diversas manifestaciones plásticas generaron en la época experimentó un fuerte incremento en el denominado período gótico como consecuencia, fundamentalmente, de las transformaciones políticas y sociales producidas a partir del siglo XII.

En la creación plástica medieval se estableció un complejo sistema de relaciones entre los comitentes –creadores o meros repetidores de las temáticas iconográficas–, los artesanos y los receptores del mensaje contenido en las imágenes. La relación entre los diversos protagonistas del acto de comunicación fue cambiando de acuerdo con las circunstancias que a cada uno le tocó protagonizar. El mensaje de algún modo simple y directo que, en los primeros siglos del cristianismo, tuvo como finalidad la difusión de la nueva doctrina mediante la creación de un contenido que priorizaba la salvación,

Temas medievales, 12 (2004), 83-95

cedió paso a creaciones mucho más complejas a medida que la Iglesia accedía a un espacio de poder, mientras que adicionalmente se acrecentaba el contenido escriturario, fundamento de la iconografía.

La ilustración de manuscritos constituye un fenómeno con características particulares porque está relacionada con la creación de un sistema de imágenes cuya difusión estuvo siempre condicionada por una muy limitada circulación. Convertidos en tesoros celosamente guardados, los libros ilustrados se inscriben en cuanto a sistema de producción, dentro de los mismos parámetros de la génesis de la pintura o la escultura, pero el circuito de comunicación tiene muy contados protagonistas.

La existencia de las imágenes en los folios de un manuscrito significa una presencia más que un mensaje. Estas imágenes, lo mismo que el libro conservado en una biblioteca, garantiza la perduración de la palabra y su posibilidad de conservación de la memoria. Si consideramos las limitadas posibilidades de comunicación, la iluminación de los textos constituye uno de los aspectos más destacados del arte medieval.

Los profundos cambios socioeconómicos de los siglos finales del período determinaron la diversificación, tanto de comitentes, como de los talleres que producían el libro y que se encargaban de las distintas fases de su realización. El progresivo avance de una cierta laicización de la cultura, producto del desarrollo de la sociedad burguesa, así como la afirmación de los poderes nacionales encarnados en gobernantes y en el ámbito cortesano, fueron los factores fundamentales para la mayor difusión de la obra escrita e ilustrada. El libro, incluso conservando su carácter de tesoro, obtuvo un público más diversificado, tanto entre quienes lo producían como entre quienes lo requerían. Al mantener su condición de objeto prestigioso, se convirtió, en muchas ocasiones, en un instrumento indicador de poder económico y/o político y sus páginas –soporte de lenguaje escrito y visual– diversificaron tanto contenidos como iconografía. De este modo, podemos identificar las particularidades, tanto materiales como ideológicas, de una obra producida en el siglo XIV por el encargo del rey de Francia, en la que es posible advertir de qué manera se produjo la expresión de ideas nuevas mediante antiguas fórmulas iconográficas.

En el transcurso del siglo IX se introdujo, en los monasterios, un libro de oraciones denominado Breviario, que contenía distintos textos de cánticos, himnos y plegarias a los santos. En el siglo siguiente, los breviarios comenzaron a incluir una corta oración en honor de la Virgen, cuyo recitado era obligatorio en los monasterios sujetos a la regla de la orden benedictina. A esta oración se la denominó "Pequeño Oficio de Nuestra Señora" y, poco a poco, comenzó a independizarse del breviario y se incluyó como apéndice del salterio.

Al llegar al siglo XIII, el "Pequeño Oficio" se enriqueció con nuevos elementos y se independizó, a su vez, del libro que contenía los Salmos, constituyéndose en un texto independiente al que se denominó Libro de Horas. El mismo contenía oraciones que eran distribuidas de acuerdo con las horas canónicas y que estaban preparadas para ser leídas en cada una de ellas. Los ejemplares más antiguos se produjeron en Inglaterra y presentan un cuerpo organizado de textos e ilustraciones, cuya calidad y cantidad varía pero que se ajusta siempre a un canon determinado en cuanto a su distribución.

Las partes esenciales de un Libro de Horas son las denominadas Horas de la Virgen, los Salmos penitenciales, las Letanías, el Oficio de difuntos y el Sufragio de los Santos. También es frecuente que posean un calendario. Los textos secundarios –que pueden estar incluidos o no– son diversos fragmentos de los Evangelios, dos plegarias especiales dedicadas a la Virgen –*Obsecro te* y *O intemerata*–, las Horas de la Cruz, las Horas del Espíritu Santo, las Horas de la Santísima Trinidad, los Quince gozos de la Virgen. Pueden aparecer eventualmente extractos de los Salmos o un conjunto variado de plegarias.

Estos libros se multiplicaron en los siglos XIII y XIV, constituyéndose en un objeto imprescindible para las plegarias femeninas. Muchos de ellos contaron con gran cantidad de folios ilustrados de acuerdo con una secuencia iconográfica preestablecida, según se tratara de iluminar las distintas partes que los componen. Pese a la existencia de un patrón compositivo, no hay ejemplares iguales entre sí. Dada la posibilidad de contar con partes diversas y, consecuentemente, de ilustrarlas, los manuscritos adquirieron características propias que los hacen únicos. Por su condición de ejemplares producidos en la baja Edad Media fueron, en la mayor parte de los casos, producto de la labor de los talleres laicos –constituidos de acuerdo con el sistema organizativo de los gremios– y respondieron a encargos realizados por personajes de la nobleza pero también por miembros de la burguesía –que, para esa época, contaba con los medios necesarios para costear ejemplares de alto costo–.

La época de su realización es la que también motiva una de las características de la iluminación de los Libros de Horas –particularmente, de aquéllos producidos en el área franco-flamenca a partir de la segunda mitad del siglo XIII– como es la existencia de una elaborada y profusa decoración marginal cuyo origen y sentido han sido objeto de numerosos estudios e interpretaciones diversas[1].

[1] John HARTHAM, *The Books of Hours*, Londres, 1977; Michel CAMILLE, *The image on the Edge*, Cambridge, 1992; Christopher de HAMEL, *A History of Illuminated Manuscripts*,

2. El "Libro de Horas de Jeanne d'Evreux"

Entre los numerosos Libros de Horas que se produjeron en los más excelentes talleres de los siglos XIII y XIV, una obra se destaca entre todos, no sólo por su extraordinario nivel artístico sino por el magnífico estado de conservación y original factura. Es el diminuto *Libro de Horas de Jeanne d'Evreux*, de 8,9 cm por 6,2 cm y que actualmente se encuentra en The Cloisters de Nueva York[2]. Realizado en grisalla y témpera sobre pergamino, tiene 209 folios con 25 miniaturas apareadas de la Infancia y la Pasión de Cristo y de la vida de san Luis. Contiene un calendario, el oficio de oraciones a la Virgen, oraciones a san Luis, salmos penitenciales y una letanía. Fue producido en el taller parisino del maestro conocido como Jean Pucelle. La fecha más temprana en la que puede detectarse la labor de este maestro es 1320[3] y su nombre está ligado a la iluminación de manuscritos con un estilo que le es propio y que constituye la introducción, en el medio francés, del sistema de representación espacial característico del *Trecento* italiano.

La fecha de la obra se sitúa entre 1324 y 1328 y se cree que fue encargada por el propio rey Carlos IV para su tercera esposa, Jeanne d'Évreux[4],

---

Londres, 1997; Lillian RANDALL, *Images in the Margins of Gothic Manuscripts*, Los Angeles, California University Press, 1966.

[2] Itinerario conocido del libro: la reina Jeanne d'Evreux (m. 1371); Carlos V (m. 1380); Juan, duque de Berry (m. 1416) –aparece en sus inventarios a partir de 1401–; Louis-Jules de Châtelet y Christine de Gleseneuve (m. antes de 1672); Adolphe de Rothschild (1900); viuda de A. de Rothschild (1907); Maurice Charles de Rothschild (1909) –confiscado en 1940 y restituido en 1948–; Château de Pregny, Ginebra (1952); en 1954 fue adquirido por The Cloisters, Nueva York.

[3] Francois AVRIL, *L'enluminure à la cour de France au XIVe siécle*, París, Chene, 1977, pp. 9-21. El más antiguo documento que menciona el nombre de Pucelle es un pago realizado entre 1319 y 1324 por la confección del gran emblema de la cofradía del hospital de Saint Jacques aux Pélerins de París. Su nombre aparece al final del ejemplar de la Biblia realizada por el copista inglés Robert de Bylling (B.N., ms. latin 11935) y en los primeros folios del Breviario de Belleville (B.N., latin 10483-10484).

[4] Jeanne (1310-1371) era hija de Luis I d'Evreux (m. 1319), hijo del rey Felipe III el Atrevido (m. 1285), hijo del rey san Luis IX (m. 1270). Carlos IV (1295-1328), esposo de Jeanne, era hijo del rey Felipe IV el Hermoso (m. 1314), hijo de Felipe III el Atrevido y por lo tanto, bisnieto –al igual que su prima hermana, Jeanne– del rey santo. Jeanne fue reina de Francia sólo tres años y, en ese período, tuvo dos niñas. Para la época en que se pintó el *Libro de Horas* de Pucelle, Jeanne, embarazada, quedó viuda. Todas las esperanzas estaban puestas en que diera a luz un varón que asegurara la continuidad de la dinastía capeta. El nacimiento de su tercera hija mujer dio origen a la Guerra de los Cien Años, en que se disputó el trono francés entre los Valois franceses y los Plantagenet ingleses. En Francia, las mujeres no sólo no

que apenas contaba con 14 años de edad en la fecha de la boda. Sobre ella recaían la responsabilidad y última expectativa de la continuidad de la dinastía capeta.

Dos folios que pertenecen, respectivamente, a las Horas de la Virgen (la Anunciación) y a las Horas de san Luis (milagros de san Luis en su tumba), presentan dos miniaturas que iconográficamente se relacionan entre sí. Ambas corresponden a las primeras horas canónicas, los maitines, ilustración que tradicionalmente se reservaba al maestro del taller y, en las dos, es innegable la distintiva mano de Pucelle. La reina Jeanne aparece en las miniaturas de los folios 16 r. y 102 v., con las que se inician las Horas de la Virgen y las Horas de san Luis, respectivamente. Su presencia en ambas ilustraciones testimonia un deliberado juego entre pasado y presente. La intencionalidad que justifica la presentación de la reina Jeanne, bisnieta del rey san Luis, como testigo de dos hechos trascendentales, responde a un sutil planteo de corte político que va más allá de la mera finalidad de un Libro de Horas.

3. La Anunciación (fol. 16 r.)

La Anunciación tiene lugar en una pequeña habitación con un vestíbulo por el que irrumpe el arcángel Gabriel y entrega a María una filacteria que contiene las palabras de salutación "Ave María", mientras que, con la otra mano, hace el gesto de la *oratio*. María, envuelta en un *maphorion* bizantino, se encuentra de pie y sostiene un libro cerrado. Entre los rayos que surgen de una claraboya en el cielo raso, se desliza el Espíritu Santo en forma de paloma, a punto de concretar la Encarnación del Verbo Divino en la Virgen María. Bajo el techo, asomando entre arcadas, pequeños ángeles que forman el séquito de san Gabriel dan muestras de júbilo por el acontecimiento. En el piso, apenas visible entre ambos personajes, se esboza un vaso que contiene un lirio, símbolo de la virginidad de María, ya que así se representa la castidad mariana en los Países Bajos, Alemania y Francia[5].

El ángel arrodillado frente a la Virgen constituye una innovación. En las primeras representaciones de la Anunciación, san Gabriel permane-

---

podían ceñir la corona sino que tampoco podían transmitir el derecho sucesorio a sus hijos. Por el contrario, en Inglaterra, las mujeres estaban excluidas del trono pero podían transmitir el derecho a la corona.

[5] Louis RÉAU, *Iconografía del Arte Cristiano*, Barcelona, 1996, t. 1, vol. 2, p. 192.

cía de pie, pese a que ya existía un precedente iconográfico en ese sentido, en el claustro de Silos (España) del siglo XII. En este caso, Pucelle sigue el modelo compositivo de la "Anunciación de la Muerte de la Virgen", uno de los paneles del retablo de la *Maestá* pintada por el sienés Duccio de Buoninsegna[6].

La habitación de la Anunciación está sostenida en la esquina inferior derecha por un ángel, en referencia al milagroso traslado de la casa de la Virgen a la ciudad de Loreto, Italia. Cuenta la leyenda que, en 1291, frente al peligro que representaban los mamelucos, la casa de Nazaret –la misma casa en donde nació María, vivió con José y en la que también tuvo lugar la Anunciación– fue trasladada milagrosamente a Dalmacia por ángeles, que la transportaron por los aires en una noche. Tres años después, en 1294, la casa fue nuevamente conducida, esta vez a su sitio definitivo en Loreto, localidad en la que se consideraba a una pequeña capilla románica como la casa milagrosa. Desde ese entonces, la Santa Casa no ha cesado de recibir peregrinaciones y la reiterada veneración de los fieles[7].

La gran inicial "D" de la palabra *Domine* –con la que se inicia el texto *Domine labia mea apetes*– está ocupada por la propia reina Jeanne d'Evreux, arrodillada en un reclinatorio, mientras lee un texto sagrado, probablemente el mismo libro de horas que contiene la ilustración. Su rostro, vuelto hacia el lector, indica que está atenta a la escena que sucede en la parte inferior del folio o que ha hecho un alto en su lectura y medita sobre la escena de la Anunciación. A sus pies, hay un perrito faldero y, sentado con la espalda contra la columna de la "D", un vigía lanza en mano, vela el aposento de la reina. Jeanne es testigo de la Encarnación del Hijo de Dios en la Virgen María, hecho trascendente que dará sentido a la Redención. A partir de este instante, la humanidad podrá acceder a la salvación gracias al sacrificio de Jesucristo hecho hombre.

La inclusión de la reina en el folio la convierte en testigo de tres acontecimientos: la Anunciación de Gabriel y la consecuente Encarnación, el traslado milagroso por los ángeles de la casa de la Virgen de Nazaret a Loreto y de un juego de jóvenes que constituye el *bas de page*. Esta escena marginal muestra a dos muchachas molestando a un joven sentado en un almohadón, al que tiran de los cabellos y toman de la manga. Un tercer personaje –cuyo sexo no se distingue bien ya que puede tratarse tanto de

---

6 Para la similitud con la miniatura de la reina Jeanne rezando ante la tumba de San Luis, ver nota 19.

7 En el siglo XIV, se levantó un santuario en cuyo interior se encuentra la Santa Casa. El interés por esta casa "sin cimientos" continúa vigente y las discusiones, análisis y estudios para determinar su autenticidad, se renuevan periódicamente.

un muchacho como de una joven con su túnica cubierta por un sobrevestido- tiene asida a una de las muchachas por el ruedo del vestido e intenta separarla de la acción, señalando la dirección opuesta. Se trata del juego "sapo en el medio"[8], en el que uno de los jugadores, al que se llama "sapo", se sienta en el medio de una ronda mientras los otros participantes giran a su alrededor y lo molestan. Sin aviso, el "sapo" salta y atrapa a quien deberá reemplazarlo en el centro de la ronda.

El sapo presenta, en general, significados simbólicos y alegóricos demoníacos. En el arte medieval, se lo asociaba con la lujuria, que se representa como una mujer desnuda con los cabellos sueltos y desgreñados, a quien sapos y serpientes devoran senos y genitales. También se lo ligaba a las divinidades infernales[9]. Un sapo, que representa al demonio, entra a la boca de Judas junto con el trozo de pan que señala su calidad de traidor[10]. En los círculos de magia negra, los postulantes son recibidos por el propio Demonio que se presenta ante ellos en forma de sapo[11]. Un sapo vestido, que debía ser cuidado, alimentado y acariciado, era entregado al nuevo devoto del diablo. A su vez, el animal era el que le confería el poder de volar por los aires, recorrer en poco tiempo largas distancias sin fatigarse, le permitía tornarse invisible y hacer el mal a quien quisiese[12]. Esta información sólo se conoce por testimonios de los inquisidores, lo que le resta credibilidad, pero es innegable que en la Antigüedad (los sapos eran una de las siete plagas de Egipto) y durante la Edad Media, la figura del sapo presenta generalmente una connotación negativa y diabólica[13].

En lo que atañe a esta ilustración en el margen del folio, su connotación es más ingeniosa y simbólica. La elaboración de su significado responde a un compromiso alegórico en el que la reina Jeanne juega un papel de testigo y testimonio, de observadora y partícipe. Mateo (25:1-13) relata la parábola de las vírgenes prudentes y las vírgenes necias. Todas ellas for-

---

[8] Anne SHAVER-CRANDELL, *Introducción a la Historia del Arte. La Edad Media*, Cambridge, Universidad de Cambridge, 1991, p. 110.

[9] En una miniatura del Beato de Silos, en la representación del Infierno aparecen figuras con cuerpos o pies de sapos. Cfr. Manuel GUERRA, *Simbología Románica*, Madrid, 1993, p. 235.

[10] REAU, *op. cit.*, p. 430.

[11] Jeffrey Burton RUSSELL, *Witchcraft in the Middle Ages*, Londres, 1984, p. 160.

[12] Carter SCOTT, *Diccionario Esotérico*, Madrid, 2000, p. 254.

[13] Sin embargo, en el bestiario es poco lo que se informa sobre el sapo. Una curiosidad es que allí se asegura que, si a un perro se le pone un sapo vivo dentro de un montículo de comida, éste no volverá a ladrar nunca más. Cfr. T. H. WHITE, *The Book of Beasts, being a translation from a Latin Bestiary of the Twelfth Century*, Nueva York, 1984, p. 217.

man parte del cortejo de una novia que espera al esposo para celebrar las nupcias. Éste se retrasa y llega de noche. Las prudentes, alertas y precavidas, habían llenado sus lámparas de aceite para encenderlas oportunamente. Las vírgenes necias, holgazanas y perezosas, no prevén la situación y deben ir a comprar aceite. Cuando regresan, el esposo ha mandado cerrar las puertas y no pueden ingresar a las bodas. De acuerdo con los exégetas, esta parábola se refiere al Juicio Final y es una incitación a los fieles para mantenerse siempre vigilantes a fin de que la muerte no los sorprenda en pecado y puedan así presentarse limpios y puros ante Dios. El teatro religioso popularizó el tema y, a partir del siglo XII, las vírgenes prudentes se asociaban con la Virgen María, virgen prudente por excelencia, convirtiéndose así en símbolo del Triunfo de la Castidad[14]. En algunos casos, en obras plásticas francesas y alemanas, la parábola se representaba junto a la escena de la Anunciación. En dichas escenas, las vírgenes necias, vestidas a la moda y con los cabellos sueltos y gestos desenfadados, son tentadas por un elegante mozo que oculta debajo de su ropa "sapos y gusanos que revelan la auténtica naturaleza del seductor"[15]. Este seductor es Satanás disfrazado.

Si se toma en cuenta lo antecedente, es posible analizar este folio de la Anunciación que contiene la escena del juego juvenil, como una alusión a la parábola de las vírgenes prudentes y las vírgenes necias que son seducidas por el hermoso joven, engañoso en su belleza y juventud pero que es, en realidad, el sapo, el seductor, Satanás. Lo que refuerza esta conjetura es la presencia atenta de la reina en la inicial de *Domine*. A sus pies tiene un perro, animal que ha sido utilizado en otras obras para enfatizar el contraste entre la actitud displicente de las vírgenes necias y la disposición vigilante y alerta de las vírgenes prudentes, en este caso representadas por la mismísima reina. La piadosa Jeanne hace un alto en su lectura y observa con rostro avizor. No le es ajena la trascendencia que tendrá para la humanidad el acontecimiento de la escena superior y de la cual ella es testigo: Dios se encarna en María para redimir a los hombres del pecado. El vigía que guarda la estancia real fortalece la imagen atenta y precavida de la reina prudente. Jeanne, testimonio de la Anunciación y de la Encarnación, es una prueba de que encuentra preparada para enfrentarse al Creador en cualquier momento de su vida. No en vano es la bisnieta del rey santo.

Bajo esta luz, es posible analizar las connotaciones iconográficas encu-

---

[14] James HALL, *Dictionary of Subjects & Symbols in Art*, Nueva York, 1974, p. 343.

[15] REAU, *op. cit.*, p. 372.

biertas que se despliegan en este folio, cuyas escenas aparentemente aisladas, no son tales: la Anunciación, el transporte de la casa de la Virgen a Loreto, la inicial "D" ocupada por la reina Juana y el juego del "sapo en el medio".

4. Jeanne d'Evreux, rezando ante la tumba de San Luis (fol. 102 v.)

A partir de su canonización –llevada a cabo en 1297–, el rey Luis IX fue objeto de un culto fervoroso por parte del pueblo en general pero particularmente por parte de la familia real, que encontraba en su figura y sus acciones destacadas, un referente prestigioso que enaltecía a la dinastía. En los misales y los breviarios, apareció prontamente un conjunto de oraciones destinadas a exaltar su nombre. Del mismo modo, se incluyó en los Libros de Horas producidos en suelo francés, un oficio litúrgico dedicado a san Luis[16]. En la actualidad, se conservan dos, ambos realizados para dos mujeres descendientes del santo: el *Libro de Horas de Jeanne d'Evreux* y el *Libro de Horas de Jeanne de Navarre*, cuñada de la anterior.

En la primera de estas obras, el oficio de san Luis se inicia con una miniatura doble –siguiendo el esquema compositivo que se manifiesta en las Horas de la Virgen–. En el folio que ocupa el verso[17], Pucelle ha realizado una composición extremadamente audaz tanto por la disposición formal de arquitectura y personajes, cuanto por la iconografía que, consideramos, encierra una exaltación notable de la figura del rey santo. La escena se desarrolla en el interior de una iglesia que presenta una nave central flanqueada por dos espacios laterales. El de la izquierda está resuelto plásticamente, mediante los recursos de perspectiva desarrollados en la obra de Duccio[18] y que son los mismos utilizados en la representación de la Anunciación antes analizada.

La iconografía desarrollada en la escena puede ser interpretada de manera diversa y consideramos que contiene algunos elementos que en-

---

[16] Las representaciones de san Luis se inspiraron no tanto en la *Crónica* de Joinville como en las historias de Guillaume de Saint Pathus, confesor de la reina Margarita (activo 1277-1315), que exaltan más su condición de paradigma religioso, de segundo san Francisco y, por lo tanto, al igual que éste, de imitador de Cristo.

[17] Los folios que corresponden a maitines, son 102 v. y 103 r.

[18] Duccio, *Maestá*, escenas de la Anunciación a María y de la Anunciación de la muerte de la Virgen.

cierran la expresión de un programa político. De acuerdo con un análisis tradicional[19], en la nave central del edificio, visibles mediante el recurso de la arquitectura transparente, se encuentran dos custodios al pie del sarcófago que contiene los restos del rey santo, cuya estatua aparece sobre la tapa de aquél. Esta interpretación está sustentada en el hecho de que, desde fines del siglo XIII, se colocaron custodios junto al cofre que guardaba las reliquias de Luis IX, con el fin de defenderlo de los excesos de la piedad popular.

Sin embargo, pese a que si bien existía una situación real que podría haber servido de base para la organización de la escena, la disposición de las figuras encierra una intención que va más allá de la representación fiel de la realidad. Los dos personajes sentados a los pies del sarcófago, que se miran entre sí, presentan los rasgos distintivos de la escena de la Resurrección de Cristo, en la que los soldados sorprendidos advierten que el sepulcro está vacío. La figura del rey santo, representado de pie sobre la tapa del sarcófago, no se apoya sobre la misma, sino que parece levitar, mientras realiza un gesto con la mano como si fuera a iniciar una disertación.

Si se tiene en cuenta que el arte cristiano medieval frecuentemente representó escenas separadas por el tiempo y el espacio presentándolas de manera simultánea, se podría interpretar esta escena como si la oración de la reina evocara la figura arquetípica de san Luis[20], quien se le aparece como resultado de esta acción piadosa. Utilizar recursos compositivos que vinculan esa escena con la de la resurrección, comporta un empleo de la imagen en relación a las aspiraciones políticas de los Capetos: san Luis es asimilado a Cristo, aun en la instancia suprema e inimitable de la resurrección[21]. Jeanne, esposa del vacilante Carlos IV, resulta promotora y

---

[19] AVRIL, *op. cit.*, p. 53.

[20] La representación del rey santo responde a una iconografía característica del estilo gótico: cuerpo delgado, cabellos claros y rizados, rostro afable y joven, gestos elegantes. Esta forma de representación de reyes y cortesanos aparece en obras tales como *El Libro de la Consagración de Carlos V* (Londres, Museo Británico, Cotton Tiberius B. VIII) o *Las Grandes Crónicas de Francia* (París, Biblioteca Nacional, francés 2813). En estas obras, producidas en la segunda mitad del siglo XIV, aparece una cierta identificación del rostro de Carlos V aunque se conserva el perfil "gótico" de las figuras. *La Obra poética de Guillaume de Machaut* (París, Biblioteca Nacional, francés 1584), presenta abundante material que ilustra acerca de la particular forma de representación de la figura humana generada por el estilo gótico.

[21] Esta teoría se fundamenta en el relato de Geoffroy de Saint Pathus, en cuya biografía de Luis IX se advierte la voluntad de trazar un paralelismo entre aquél y Cristo.

testigo de un milagro que coloca a la monarquía francesa en un lugar privilegiado, una suerte de receptora de la voluntad divina.

La decoración marginal de este folio comprende dos figuras, un hombre y una mujer que sostienen el edificio. La primera adopta la actitud de los "atlantes" soportando sobre sus hombros la base del edificio. Su pierna derecha descansa sobre el cuerpo de un híbrido situado al pie. La figura femenina parece intentar subir al piso de la capilla, apoyándose sobre el torso de otro personaje híbrido con cabeza humana y cuerpo animalesco. La larga cola de ese curioso ser se prolonga, generando una línea ondulante que sirve de marco inferior al folio.

5. Conclusión

Los protagonistas de las *droleries* del folio de la reina Jeanne, rezando ante la tumba de san Luis, presentan una notable similitud con el ángel que sostiene la casa de la Anunciación. El hecho de que el folio ilustrado correspondiente a los maitines fuera obra, preferentemente, del maestro del taller, podría explicar la semejanza[22]. Por otra parte, si en el primer caso la imagen remite a la leyenda de la casa de Loreto, sería posible establecer que existe una voluntad deliberada para relacionar visual y significativamente el espacio en el que tiene lugar la aparición del rey santo con aquél en el que se produjo el hecho fundamental del inicio de la Encarnación. La presencia de la reina Jeanne, testigo de ambas escenas, permite establecer una relación conceptual entre las dos y destaca la importancia relativa de los maitines en el conjunto de las oraciones que componen los Libros de Horas. La singularidad otorgada a las escenas contenidas en esa parte de la composición aparece destacada, en este caso, por la semejanza de su organización plástica y por la muy particular iconografía desarrollada en las mismas. La mano del maestro del taller se suma al contexto general, dando lugar a una representación en la que pasado y presente expresan, a través de la imagen, un proyecto político en el que la reina desempeña un papel pasivo pero fundamental.

---

[22] Como se ha dicho, ambos folios analizados corresponden a la primera hora canónica, la de maitines.

Fig. 1: Libro de horas de Jeanne d'Evreux, fol. 16 r.

Fig. 2: Libro de horas de Jeanne d'Evreux, fol. 12 v.

ENTRE A GUARDA E O VIÇO: A *MADRE* NAS CANTIGAS DE AMIGO GALEGO-PORTUGUESAS*

PAULO ROBERTO SODRÉ
(Universidade Federal do Espírito Santo - Brasil)

> *E as mulheres? Contentam-se em juntar-se à beira da fonte, no moinho, no forno do pão, ou à porta de casa, entretidas no interminável linguarejar (...)? Os diálogos entre mães e filhas ou amigas com suas amigas nas cantigas trovadorescas não são a transposição literária de algumas destas conversas? Qual a relação destes agrupamentos com o quadro familiar? Que pensa disto a mãe, o marido, o noivo?*
>
> José Mattoso, "A mulher e a família"[1]

1. A *cobla* e a voz: a *madre* como protagonista

Há um trecho de Carolina Michaëlis de Vasconcelos, sobre a figura da *madre* nas cantigas de amigo galego-portuguesas, que revela muito de seu papel: "O seu ofício é guardar, precaver, admoestar, castigar quando as filhas se demoram na fonte ou na igreja, teimam em ir à romaria, ou vol-

---

* Este estudo é uma variante das conclusões de nossa tese *Cantigas de madre galego-portuguesas: estudo de gêneros das cantigas líricas*, 2003, tese de doutorado, Universidade de São Paulo.

[1] José MATTOSO, "A mulher e a família", em *Actas do Colóquio a Mulher na Sociedade Portuguesa: visão histórica e perspectivas actuais*, Coimbra, Instituto de História Económica e Social, 1986, v. I, p. 43.

tam do bailado com o brial roto. Compassivas e favorecedoras do amante só por excepção e cálculo, mostram-se ciumentas e rivaes das filhas de longe em longe"[2]. Esse trecho denota o principal oficio da *madre*, o de guardadora, mas também o de cúmplice, favorecedora e, "de longe em longe", o de "rivais" da filha. Cremos que a idéia de rivalidade se deve provavelmente à cantiga "Mal me tragedes, ai filha, por que quer' aver amigo", de Juião Bolseiro, em que a *madre* se queixa do fato de a filha impedir seu namoro com um rapaz, alegando a mãe ser mais formosa que ela ("e melhor ca vós paresco")[3]. Além desses papéis, Vasconcelos parece deduzir também outro, o de "celestina"[4], uma vez que as *madres* também favorecem o amante "só por excepção e cálculo".

Ainda que Carolina M. de Vasconcelos destaque a predominância do ofício de guardadora e relegue à exceção o papel de compassiva, favorecedora e rival, todas as ações maternas perceptíveis nas cantigas de amigo foram alinhavadas pela lusitanista alemã Jean-Marie D'Heur, opondo-se a essa síntese voltada sobretudo para a função de guarda da *madre*, assinala que essa personagem apresenta desempenho mais variado: quando em conflito com a filha, a *madre* pode ser "hostil" (contrária ao namoro da filha) ou "inquieta" (preocupada com o destino amoroso da filha); quando em acordo, a *madre* pode ser "confidente" (ouve as queixas da filha) e "aliada" (protege os amantes)[5].

---

2 Carolina MICHAËLIS de VASCONCELOS (ed.), *Cancioneiro da Ajuda*, Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1990, v. II, p. 894.

3 Neste artigo, transcreveremos as cantigas da edição crítica de Rip COHEN (ed.), *500 cantigas d'amigo*, Porto, Campo das Letras, 2003, p. 405. As próximas citações serão seguidas apenas do número de página.

4 Não damos ao termo *celestina* sua acepção mais corriqueira, a de cafetina. Joaquim de Santa Rosa de Viterbo estuda a palavra, esclarecendo pontos importantes: "Alcayote" (do árabe *al qauuād*, traficante de carne branca; chulo; alcoviteiro; rufião; mantenedor, do verbo *qāda*, dirigir, acompanhar ou entregar, acompanhando uma pessoa a outrem) é o termo de que derivam "alcoveto" –que significa "colaborador, auxiliar" ou "rufião, mantenedor"–, e "alcoviteira" – cujo significado, registrado apenas no séc. XVI, é o de "mulher que entrega mulheres e dá casa de alcouce (prostíbulo)-" (Joaquim de SANTA ROSA DE VITERBO, *Elucidário das palavras, termos e frases que em Portugal antigamente se usavam e que regularmente se ignoram*, Porto, Civilização, 1962, 2. t., t. 1, Alcayote: p. 320-321; Alcouce: p. 327.). Caldas AULETE registra o composto "madre-celestina": "(fig. pop.) feiticeira, mulher ladina, que tem lábia" (Caudas Aulete, *Dicionário contemporâneo da língua portuguesa*, Rio de Janeiro, Delta, [1964], v. I, p. 752.). A acepção de "colaborador" e de "mulher ladina, que tem lábia", adapta-se à perfeição à figura que estudamos.

5 Jean-Marie D'HEUR, *Recherches internes sur la lyrique amoureuse des troubadours galiciens-portugais (XIIe-XIVe siècles)*, [s.l.], 1975, tese de doutorado, Cópia datilografada, Biblioteca Nacional de Madrid, cota n. 4/186371, pp. 491-518.

Esses estudos, dentre outros, conduziram-nos à tese de que a *madre* não só funciona como personagem e emissor relevantes nas cantigas femininas galego-portuguesas, mas protagonizam um gênero de que, junto com outros, a cantiga de amigo seria um conjunto ou um complexo, como deduz Rip Cohen, ao defender que as cantigas de amigo caracterizam-se pela diversidade de situações e discursos, concluindo que seria mais preciso afirmar que essa cantiga não é um gênero, mas um complexo de gêneros[6].

Partindo, entretanto, do que preceitua a *Arte de trovar*, sabe-se que as cantigas de amor e de amigo se diferenciam uma da outra porque "se eles falam na prim[eir]a cobra e elas na outra, [é d']amor, porque se move a razon d'ele (como vos ante dissemos); e se elas falam na primeira cobra, é outrossi d'amigo; e se ambos falam en ũa cobra, outrossi é segundo qual deles fala na cobra primeiro"[7]. *Ele* e *ela*, portanto, determinam em termos genológicos o que é próprio da cantiga de amor e da cantiga de amigo. Além da personagem, conta a *razon* (argumentação, arrazoado) de "eles" e "elas", ou seja, o tema amoroso. Ao comentar esse trecho da *Arte de trovar*, Jean-Marie D'Heur afirma que "la règle donnée est formelle: si le personnage masculin *s'exprime* en premier lieu, la chanson est d'amour, dans le cas contraire, où le personnage féminin a d'abord la parole, on à une chanson d'ami"[8]. "S'exprime" é a tradução do autor francês para "se move a razon d'ele", o que enriquece um dos sentidos do termo *razon* e que aproveitamos: argumento.

Nesse sentido, relemos as quinhentas e doze cantigas de amigo editadas por José Joaquim Nunes e, além de depararmos gêneros que escapam ao conceito de cantiga de amigo[9], encontramos quatro vozes distintas que

---

[6] Rip COHEN, *Thirty-two* cantigas d´amigo *of Dom Dinis: typology of a Portuguese renunciation*, 1984, Dissertation of Doctorade, University of California, p. 2.

[7] Giuseppe TAVANI (ed.), *Arte de trovar do Cancioneiro da Biblioteca Nacional de Lisboa*, Lisboa, Colibri, 1999, p. 41.

[8] Jean-Marie D'HEUR (ed.), "L'*Art de trouver* du Chansonnier Colocci-Brancuti. Édition et analyse", *Arquivos do Centro Cultural Português*, IX (1975), 321-398, p. 384.

[9] O número de cantigas de amigo não é consensual entre os editores e estudiosos desse gênero. Para José Joaquim Nunes, são 512; para Giuseppe Tavani, 508; para Jean-Marie D'Heur, 504; para Pilar Lorenzo Gradín, 509. Cf. o comentário desta autora sobre esses números em *La canción de mujer en la lírica medieval*, Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, 1990, p. 41, nota 115. Manuel FORCADELA, em 1998, volta a somar 512 cantigas (como o fizera Nunes), em "O papel da muller na literatura das cantigas de amigo", *A língua das Cantigas: Congreso da Língua Medieval Galego-Portuguesa na Rede*, http://www.vieiros.com/galego.org/linguadascantigas/relatorios, p. 1. Das 513 (e não 512, se se considerar que a cantiga CXXIV se desdobraria em duas) cantigas editadas por

revelam quatro emissores com *razon* diferenciada. São eles a namorada, a mãe, a confidente e o narrador. Cada um deles apresenta uma mudança ou variação de discurso, ainda que todos eles estejam interligados pelo principal tema, a relação amorosa. Cada um deles, assim, protagonizaria um gênero que, como vimos, formará o complexo de gêneros denominado *cantiga de amigo*. A *cantiga de namorada* expõe o discurso da moça solteira preocupada com as idas e vindas do amado e suas conseqüências; a *cantiga de madre*, o discurso da mãe preocupada com a situação da filha, sobretudo sua castidade; a *cantiga de confidente*, o discurso da moça solteira preocupada com o namoro da amiga, e a *cantiga de narrador*, o discurso de alguém que observa, sem interferência, a moça solteira às voltas com sua paixão.

Cada um daqueles emissores marca um tema –e provavelmente uma voz[10]– que modifica o "gênero" cantiga de amigo. Cada qual diversifica a maneira de perceber e tratar a relação amorosa. Podem-se sintetizar aqueles discursos nas seguintes perguntas: *namorada*: o que fazer com meu amigo?; *madre*: como orientar minha filha?; *confidente*: como ajudar minha amiga?; *narrador*: o que se passa com essa moça? Cada resposta desencadeia uma *razon* específica; cada *razon* propicia gêneros distintos.

Desse modo, a cantiga de Johan Soarez Coelho,

> *Foi-s' o meu amigo daqui noutro dia*
> *coitad' e sanhud' e non soub' eu ca s' ia,*
> *mais já que o sei, e por Santa Maria,*
> *e que farei eu louçana?* (p. 164)

ilustra a voz inicial da namorada preocupada com a angústia do amigo. Nesse tipo de cantiga (ao todo são quatrocentas e trinta e quatro), a *razon*

NUNES (*Cantigas de amigo dos trovadores galego-portugueses*, Lisboa, Centro do Livro Brasileiro, 1973, 3 v.), 434 são cantigas de amigo (1ª pessoa: namorada); 27, *cantigas de madre* (1ª pessoa: mãe); 26, *cantigas de confidente* (1ª pessoa: amiga confidente ou irmã); 14, *cantigas de narrador* (3ª pessoa), e 12 são cantigas de outros gêneros (pastorela, cantiga de amor, cantiga de malmaridada, cantiga satírica).

[10] Em "O som do sentido. Sobre poesia trovadoresca", Teresa AMADO chama a atenção para o sentido que a voz propiciaria às cantigas: "a voz seria aqui, teria de ser, múltipla, e essa variação acrescentaria ao sentido dos versos. Múltipla talvez, não tanto no timbre, mas no tom e, sobretudo, no estilo – as 'lirias' [o que a voz faz no canto]". Essa observação nos faz pensar, e inevitavelmente ficar sem resposta, em como seria a voz do trovador ao interpretar cada um dos emissores. Em Ana HATHERLY, Silvana RODRIGUES LOPES (org.), *Os sentidos e o sentido: literatura e cultura portuguesas em debate. Homenageando Jacinto do Prado Coelho*, Lisboa, Cosmos, 1997, p. 130.

se volta para o que Rodrigues Lapa denomina "os dois grandes caracteres intrínsecos da nossa cantiga de amigo", cuja síntese é "o estado sentimental criado à namorada pela ausência do amigo e a situação doméstica da filha, sob o poder vigilante da mãe"[11]. A alegria dos encontros, o despeito, a tristeza do abandono, a garridice, a ousadia da desobediência ou a suspeita perfaz o ambiente psicológico das namoradas em monólogo ou em diálogo com a *madre*, as *fremosas* e *irmanas*, com a natureza e com o amigo.

Por sua vez, vinte e seis cantigas de confidente sugerem as relações de amizade, confidência, conselho entre as outras "donas" e a namorada. Revelam-se, por meio das explicações e justificativas da amiga confidente, os motivos pelos quais o amigo se afasta (por medo da moça) ou sofre (por não vê-la), como na cantiga de Pae de Cana:

Amiga, o voss' amigo
soub' eu que non mentiria,
pois que o jurad' avia
que veesse, mais vos digo
que á de vós mui gran medo
por que non veo mais cedo (p. 335)

Sem interferir com seu interesse ou sua paixão pela moça, fundamento da cantiga de amor, o narrador registra em sua narrativa os episódios que envolvem as namoradas. Dessas catorze cantigas de narrador infere-se, por meio de um ponto de vista "neutro", o comportamento, os lugares e os sentimentos de uma moça às voltas com seu namoro. A cantiga de João Zorro flagra esse tipo de cena:

Pela ribeira do rio
cantando ia la dona virgo
d' amor:
"Venhan-nas barcas polo rio
a sabor" (p. 391)

Diferentemente da voz da namorada, da confidente e do narrador, a quarta voz, a da *madre*, indica um discurso cujo sentido é o da hesitação entre guardar (como na cantiga de Pae Gomez Charinho, "Mha filha, non ei eu prazer" [p. 301], em que a mãe aconselha a filha a não ficar bonita para evitar a sedução do amigo), ser confidente ou cúmplice (como na can-

[11] Manoel RODRIGUES LAPA, *Das origens da poesia lírica em Portugal na Idade Média*, Lisboa, Edição do Autor, 1929, p. 245.

tiga de Juião Bolseiro, "–Vej' eu, mha filha, quant' é meu cuidar" [p. 402], em que a mãe avisa à filha que as barcas do amigo estão vindo), ser intermediária ou celestina (como na cantiga de João Airas de Santiago, "Ai mha filha, por Deus, guisade vós" [p. 543], em que mãe ensina à filha a provocar o desejo do amigo) ou ser namorada, como em "Mal me tragedes, ai filha, por que quer' aver amigo", de Juião Bolseiro, como tivemos chance de apontar. Boa parte das cantigas de madre trata da ação guardadora da mãe (tema de dezoito cantigas); apenas uma, da ação namoradeira[12]. Talvez tenha sido esse número desproporcional que induziu os críticos a considerar a figura materna apenas pelo viés da restrição. Na cantiga de madre de Johan Airas de Santiago, no entanto, o papel de uma mulher que sabe das artimanhas da conquista amorosa é ilustrado:

Ai mha filha, por Deus, guisade vós
que vos veja <e>sse fustan trager
voss' amigo' e tod' a vosso poder
veja vos ben con el estar en cos,
ca, se vos vir, sei eu ca morrerá
por vós, filha, ca mui ben vos está (p. 543)

A sabedoria materna é, nas cantigas femininas em que ela fala primeiramente ou em que ela responde à filha nas cantigas dialogadas[13], o índice a partir do qual se percebe sua experiência com o amor, com o namoro e com as armadilhas da sedução masculina. Pero Meogo elabora uma cantiga de namorada dialogada, em que a inexperiência da filha contrasta com a vivência da *madre*:

– Tal vai o meu amigo, con amor que lh' eu dei,
come cervo ferido de monteiro del rei

(...)

E se el vai ferido, irá morrer al mar;
si fará meu amigo, se eu del non pensar

– E guardade vos, filha, ca já m' eu atal vi
que se fez<o> coitado por guaanhar de min (p. 419)

---

[12] Cantigas de madre cúmplices: 5; celestina: 3. Cf. SODRÉ, *op. cit.*, p. 153.

[13] Trata-se de 10 cantigas: 4 (p. 348) de Estevan F. de Elvas; 5 (p. 146) de Airas Carpancho; 1 (p. 290) e 7 (p. 296) de Pero da Ponte; 4 (p. 330) e 7 (p. 333) de Roi Fernandez; 11 (p. 453) de Pedr'Amigo de Sevilha; 2 (p. 387) e 5 (p. 390) de João Zorro, e 3 (p. 419) de Pero Meogo.

Esse tipo de confidência da *madre* baseou a afirmação de Stephen Reckert de que "o tempo presente da filha é o passado da mãe, o presente da mãe pode ser o porvir da filha"[14]. Nesse sentido, nas vinte e sete cantigas que ela protagoniza e nas dez em que ela dialoga com a filha, a *madre* se expõe como uma mulher que guarda a filha das experiências que ela mesma viveu, porta-se como confidente de filha que um dia foi, intercede nas relações de que foi alvo no passado e namora. Como se pode deduzir, a *madre* é protagonista de um gênero certamente devido a seu papel fundamental na cultura medieva, a despeito do propalado masculinismo desse período.

2. A *razon* da *madre* e os regimentos sobre as mulheres

Os documentos jurídicos e moralistas, em que se patenteia o problema do desempenho social e ético dos homens, oferecem-nos os preceitos por meio dos quais as pessoas ajustavam seu comportamento baseado no dever e no direito. Cada ordem social, cada categoria tinha um papel a desenvolver na comunidade. A maternidade, dada sua função familiar, é um dos alvos das prescrições e conselhos registrados na jurisprudência e nos tratados morais, nomeadamente os espelhos[15]. Estudá-los permite-nos ampliar o campo de visão sobre a presença da mãe na cultura dos séc. XIII e XIV.

Já nas *Etimologías*, minuciosa "enciclopédia" do séc. VII, Isidoro de Sevilha arrola os termos concernentes à maternidade:

> Matrona *es la mujer casada. Y se la llama matrona, o madre de un nacido, porque puede ya ser madre: de aquí toma su origen el vocablo* matrimonio. *No obstante, hay que distinguir entre matrona y madre, y entre madre y* materfamilias. *Es "matrona" porque ha contraído matrimonio;*

---

[14] Stephen RECKERT e Helder MACEDO, *Do cancioneiro de amigo*, Lisboa, Assírio e Alvim, 1996, p. 110.

[15] Os *espelhos* são obras eminentemente didáticas, em forma variável (tratado, epístola, narrativa etc.), escritas por sábio que arrola, discute e conceitua as virtudes gerais próprias de um modelo (rei ou príncipes, monges, virgens, esposas, poetas et al.) e exorta-os aos deveres políticos e administrativos, religiosos, sociais, artísticos, que lhe assegurem a competência. Cf. Ana Isabel BUESCO, *Imagens do príncipe: discurso normativo e representação (1525-49)*, Lisboa, Cosmos, 1996, p. 32 e ss. Rigorosamente, o gênero *espelho* só aparece no medievo, embora muitas obras anteriores a este período se identifiquem com ele. Cf. também Einar MÁR JÓNSSON, *Le miroir: naissance d'un genre littéraire*, Paris, Belles Lettres, 1995, p. 157 e ss.

"madre", porque ha engendrado hijos, y "materfamilias"*, porque, mediante un solemne acto jurídico, ha pasado a pertenecer a la familia del marido*[16].

O autor de Sevilha detecta na palavra *mater* a seguinte etimologia: "Se dice "madre" porque de ella procede algo. *Mater* viene a equivaler a *materia*; el padre, en cambio, es la causa"[17]. Embora a mulher gere "algo", sua submissão se mantém à "causa", o pai, reduzindo-se assim seu poder e seu papel criadores. Desse modo, ser o homem a "causa" e, por conseguinte, o tutor da mulher justifica-se, segundo Isidoro: "las mujeres se encuentran bajo la potestad del varón, porque suelen ser frecuentemente engañadas por la ligereza de su espíritu. De ahí que resultara justo que se vieran gobernadas por la autoridad del hombre"[18].

Na *Partida* IV, Alfonso X, no século XIII, explica o porquê de o casamento ser nomeado *matrimônio* e não *patrimônio*, justificando uma pretensa etimologia mas, acima de tudo, definindo o papel que caberia à mulher:

> *Matris & munium, ſon palabras de latin, de q tomo nome matrimonio, que quier dezir tanto en romance, como officio de madre. E la razõ por que llaman matrimonio al caſamiento, e nõ patrimonio, es eſta. Por que la madre ſufre mayores trabajos con los fijos, que el padre. Ca como quier que el padre los engendra, la madre ſufre muy grand embargo, con ellos, demientra que los trae, e ſufre muy grandes dolores quãdo hã de naſcer, e deſpues q ſon naſcidos, ha muy grãd trabajo en criar a ellos miſmos por ſi. E de mas deſto, por q los fijos miſtra ſon pequeños, mayor meneſter hã dela ayuda dela madre que del padre. E por todas eſtas razões ſobre dichas, q caben a la madre de fazer, e nõ al padre: porende es llamado matrimonio, e non patrimonio*[19].

Tomando apenas esses dois testemunhos, em diferentes momentos da Idade Média, entende-se o porquê de na história das mulheres medievas em geral predominar a idéia de que a mulher desempenha um papel social

---

[16] San ISIDORO de SEVILLA, *Etimologías* (ed. de Jose Oroz Reta y Manuel-A. Marcos Casquero), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1993, v. I, libro IX: Acerca de las lenguas, pueblos, reinos, milicia, ciudades y parentescos, cap. 7: Sobre los matrimonios, item 13, p. 799. *Ibid.*, cap. 7, item 30, p. 801.

[17] *Ibid.*, cap. 5: Sobre las afinidades y grados de parentesco, item 6, p. 785.

[18] *Ibid.*, cap. 7: Sobre los matrimonios, item 30, p. 801.

[19] ALFONSO X, *Las siete partidas*, ed. fac-simil. da ed. salmantina de 1555, glos. por Gregorio Lopez, Madrid, Boletín Oficial del Estado, 1974, 3 v., Partida IV, título II, ley II, p. 7.

sem matizes, retida nas obrigações maternais e domésticas. O casamento e suas implicações jurídico-econômico-sociais, além de seu *status* religioso, são altamente valorizados, o que motivou provavelmente Alfonso X a estruturar suas *Partidas* em torno desse tema. Vale a pena citar a explicação do Sábio:

> *Aſsi como el coraçon es pueſto en medio del cuerpo, do es el ſpũ (espírito) del ome, õdeva la vida Pa todos los miẽbros. E otro ſi como el ſol que alumbra todas las coſas, e es pueſto en medio delos ſiete cielos, do ſon las ſietes eſtrellas, que ſon llamadas planetas. E ſegũd aqueſte, puſimos la partida, que fabla del caſamiẽto, en medio delas otras ſeys partidas deſte libro*[20].

As imagens do "coraçon" e do "ſol" dimensionam bem o relevo que é dado ao matrimônio, centro da vida espiritual e social do homem. Em documento cuja numerologia pretende ser cuidadosamente justificada ("Septenario es cuẽto muy noble a que loarõ los ſabios antiguos"[21]), o núcleo leigo da vida medieva só poderia estar relacionado com o "desposorio" (promessa verbal de núpcias) e o casamento de homens com idade de catorze anos e mulheres com idade de doze.

Segundo Silvana Vecchio, em "A boa esposa", a mulher tem, de modo geral, como espelho a figura bíblica de Sara, e, por mandamentos, o amor contido, a fidelidade ao marido, o amparo à família, o amor materno, o governo da casa, cabendo-lhe fundamentalmente a guarda da conduta das filhas que

> *devem ser mantidas longe da freqüência de companhias inadequadas e da participação em festas ou danças. Relativamente às filhas, as mães, elas próprias sob a custódia do marido, reproduzem a mesma atitude repressiva, voltada para a mesma finalidade: preservar o corpo feminino de qualquer contacto que ataque o valor fundamental, a castidade. O controlo da sexualidade das filhas surge de facto como âmbito privilegiado da pedagogia materna, o único do qual a mãe, seja como for, é responsável, indepen-*

---

[20] *Ibid.*, título I, p. 2. As três primeiras Partidas tratam do direito eclesiástico (I), do direito político-administrativo (II) e do direito processual (III); as três últimas, do direito das obrigações e contratos (V), do direito das sucessões (VI) e do direito penal (VII). Cf. José de AZEVEDO FERREIRA, "Partidas (de Alfonso X)", en Giulia LANCIANI e Giuseppe TAVANI (org. e coord.), *Dicionário da literatura medieval galega e portuguesa*, Lisboa, Caminho, 1993, p. 511-512.

[21] ALFONSO X, *op. cit.*, prologo, p. 4. Segundo Alfonso X, o valor e a nobreza, que se atribuem ao número sete, vêm do fato de este demarcar manifestações naturais (sete planetas, sete climas) e culturais (sete artes liberais, sete anos de servidão de Jacó, sete gozos de Maria etc.).

dentemente até da sua própria moralidade: as mulheres más, observa Filipe de Novara, podem ser, como mães, até melhores que as boas, hábeis como são em reconhecer nas filhas os sinais da "loucura" que já experimentaram directamente. Mas quando a iniciativa pedagógica vai para além da simples custódia para se dotar de conteúdos propriamente educativos, já não pode ser apanágio feminino e transfere-se decisivamente para a figura paterna[22].

A "custódia" e o "controlo da sexualidade das filhas", como se sabe, é um dos temas mais freqüentes nas cantigas de amigo em que a *madre* é interlocutora, emissora ou apenas referência nos monólogos da filha com o amigo ou com outra amiga. O modelo materno de que trata Silvana Vecchio é ilustrado à perfeição pelos cantares femininos galego-portugueses, na medida em que a madre cuida, severa ou complacentemente, dos passos da filha apaixonada. João Airas exemplifica esse zelo na cantiga "Amigo, quando me levou/ mia madr', [a] meu pesar, d'aqui":

Amigo, quando me levou
mha madr'<a> meu pesar daqui,
non soubestes novas de mi,
e por maravilha tenho
por non saberdes quando vou
nen saberdes quando venho (p. 542)

A namorada se aborrece com o amigo que não se esforça por saber dos percursos que sua mãe a força fazer ("<a> meu pesar"). Na queixa, revela-se a estratégia materna de evitar que a filha encontre o amigo, de maneira que esta não saiba quando vai nem quando vem. Tanto a mãe como a filha sofrem a pressão da custódia: uma, por vigiar; outra, por ser guardada.

Contudo, o desempenho "casto" e "honesto" de mães e filhas no medievo está longe de ser monocórdico, como se pode deduzir, na falta de documentos históricos que o comprovem, dos enredos da literatura cortês dos romances, *fabliaux* e cantigas, como a cantiga da madre-namorada, de Juião Bolseiro. Se levarmos em consideração ainda o possível ambiente histórico da Reconquista, entre os séculos XI e XIII, quando se ausentam os maridos para a guerra e permanecem as mulheres no controle da casa e da

---

22 Silvana VECCHIO, "A boa esposa", em Christiane KLAPISCH-ZUBER (dir.), *História das mulheres no Ocidente: Idade Média*, Porto, Afrontamento, 1993, p. 167. No artigo "Mujeres cotidianas en Berceo", Maria José GÓMEZ SÁNCHEZ-ROMATE comenta que "el dato principal que sobre la madre medieval recoge Berceo es el comportamiento propio de su estado: el amor filial", *Medievalia*, 10 (1992), 1-13, p. 7.

família, a possibilidade de relações extraconjugais ou mesmo livres, sem o aparato censório da Igreja, parece existir[23]. Tal aspecto do comportamento sexual das mulheres campesinas, espartilhado com dificuldade pela Igreja[24] e pela pregação das ordens mendicantes[25], revela as fendas a partir das quais se pode entrever certa atividade erótica das mães e casadas, desde que sua atitude não redundasse em perigo (alienação de bens, criação de bastardos) para os homens que as custodiassem.

As cantigas satíricas galego-portuguesas, por exemplo, ambiguamente situadas entre a história e a ficção, a circunstância e a brincadeira –daí sua importância como discurso para comentarmos a caracterização da *madre* peninsular–, representam a imagem materna de maneira a ilustrar o matiz diversificado do comportamento feminino.

A preocupação com a educação da filha e com os misteres necessários a sua formação é exposta, embora pela negativa, em "Quen a sa filha quyser dar", de Pero da Ponte. Ainda que o pronome "quen" implique tanto o pai como a mãe, é provável que sejam as *madres* as destinatárias do trovador, uma vez que é Maria Domingas quem ensina "sa filha" a seduzir ("ambrar"[26]) e não a seguir o que normalmente as filhas deveriam fazer:

> *E quen d'aver ouver sabor,*
> *non ponha sa filh'a tecer,*
> *nen a cordas, nen a coser,*
> *mentr'esta mostra aqui for,*
> *que lhi mostrará tal mester*
> *por que seja rica molher,*
> *ergo se lhi minguar lavor*[27]

---

[23] Georges DUBY, em "Depoimentos, testemunhos, confissões", apresenta dois textos em que mulheres casadas e viúvas declaram que mantinham relações livres, sinalizando essa possibilidade. Em KLAPISH-ZUBER (dir.), *op. cit.*, p. 594-595.

[24] Ao se dirigir às "molheres do trabalho", que viviam nas "aldeas e terras chaãs", Christine de Pisan lamenta que "ameude nom podees ouuir ho que a Ssancta egreja vos ensina pera vossa saluaçom se nom he ao domingo per vossos abades ou priores que teẽ cura de vossas almas". Christine de PISAN, *O espelho de Cristina*, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1987, parte 3, cap. XII: Das molheres do trabalho, f. XLVII.

[25] Carla CASAGRANDE, "A mulher sob custódia", em KLAPISH-ZUBER (dir.), *op. cit.*, p. 100.

[26] Andar de modo provocante e, por extensão, fornicar. Saverio PANUNZIO, *Pero da Ponte: poesías* (trad. de Ramón Mariño Paz), Vigo, Galaxia, 1992, p. 195.

[27] *Loc. cit.* Eugenio LÓPEZ-AYDILLO apresenta essa cantiga a propósito da educação das donzelas, em "Los cancioneros gallego-portugueses como fuentes historicas", *Revue Hispanique*, LVII (1923), 315-619.

A arte de "ambrar", que Maria Domingas ensina a sua filha, revela o traço comum à figura da Celestina. Nas cantigas de madre, contudo, o aspecto sexual é atenuado por um propósito mais discreto da madre que, como vimos, ensina à filha a provocar o namorado, deixando-se "estar en cos" e trazendo um "fustan".

Os trabalhos femininos são referidos também por Fernan Garcia Esgaravunha, cuja cantiga faz parte da "polêmica da ama", desencadeada por João Soares Coelho ao dedicar talvez a Maria Migueis[28] ou a Urraca Guterres Mocha uma cantiga em que se joga com o sobrenome (Mocha), seu sinônimo ("Amma", nome vulgar de "strix nocturna" ou coruja) e parônimo ("ama" de meninos[29]). Supondo que Soares Coelho tivesse dedicado uma cantiga de amor a uma não-nobre, Esgaravunha satiriza a "ama-senhor", atribuindo-lhe a excelência de seus "aristocráticos" misteres. Como se trata de um retrato vivamente doméstico da mulher casada, cremos valer a pena a transcrição da primeira estrofe da cantiga:

Esta ama, cuj' é Joan Coelho,
per bõas manhas que soub' aprender,
cada u for, achará bon conselho:
ca sabe ben fiar e ben tecer
e talha mui ben bragas e camisa;
e nunca vistes molher de sa guisa
que mais límpia vida sábia fazer[30]

Certamente, os afazeres dessa "ama" devem ser o que se idealiza numa mulher do burgo ou aldeã, tornando-as "molheres preçadas". Coser, fiar, cozinhar, lavar, cuidar da criação e esconjurar bruxedos compõem o rol das qualidades da casada, para regalo de aldeões, vilãos e burgueses menos ricos. Dados sobre o cotidiano feminino se detectam também na leitura das leis[31], em que se percebem os locais de movimento e importância da

---

[28] Vicent BELTRÁN, "Tipos y temas trovadorescos, XV. Johan Soarez Coelho y el ama de don Denis", *Bulletin of Hispanic Studies*, LXXV (1998), 13-43, p. 31 e ss.

[29] Ângela CORREIA, "O outro nome da ama: uma polémica suscitada pelo trovador Joam Soares Coelho", *Colóquio: Letras*, 142 (1996), 51-64. Cf. o artigo de Yara FRATESCHI VIEIRA, "Carolina Michaëlis e a lírica galego-portuguesa", em que se observam as objeções à tese de Ângela Correia e de Vicent Beltrán, *Línguas e Literaturas: Revista da Faculdade de Letras*, XVIII (2001), 73-78, p. 76.

[30] Manoel RODRIGUES LAPA (ed.), *Cantigas d'escarnho e de maldizer dos cancioneiros medievais galego-portugueses*, Lisboa, João Sá da Costa, 1995, p. 98-99.

[31] María ASENJO GONZALEZ observa que ocasionalmente o foro de Soria, por exemplo, "abunda en detallar costumbres y formas, que se conservan desde tiempos remotos, arraiga-

mulher: a casa, o moinho, o forno, as fontes[32]. Os serviços das mulheres compreendem também cuidar das enfermidades e lavar roupa[33].

Além da educação das filhas e dos afazeres da casa, as cantigas satíricas aludem a outros aspectos do comportamento da *madre*. Tratando-se de um discurso maledicente, voltado para as mazelas sociais e morais, tais cantigas denunciam também o desejo fora da norma, que a *madre* poderia experimentar. Na cantiga de Afonso Soárez Sança: "Poren Tareija Lópiz non quer Pero Marinho:/ pero x'el é mancebo, quer-x' ela mais meninho", o desejo de uma viúva por homem jovem e robusto é tratado[34]. Também o incesto é insinuado por Estêvão da Guarda, na cantiga "En tal perfia qual eu nunca vi", em que Don Foan diz que "Sempr' esto ["perfiar"] ouvemos d' uso:/ eu e mia madre, en nosso solaz:/ de perfiarmos eno que nos praz"[35].

Esses aspectos da etologia da *madre* permitem-nos vislumbrar as pos-

---

das en el vivir cotidiano", no artigo "La mujer y su medio social en el *Fuero de Soria*", em *Las mujeres medievales y su ámbito jurídico: Actas de las III Jornadas de Investigacion Interdisciplinaria*, Madrid, Seminario de Estudios de la Mujer, 1983, p. 46. Cf. também Cristina SEGURA GRAÍÑO, "Situación jurídica y realidad social de casadas y viudas en el medievo hispano (Andalucía)", em Esteban FONQUERNE (ed.), *op. cit.*, p. 122: "Las ordenanzas responden a las necesidades concretas de una sociedad, por ello son un fiel reflejo de la vida cotidiana".

[32] *Livro das leis e posturas* (leit. paleo. e transcr. de Maria Teresa Campos Rodrigues), Lisboa, Universidade de Lisboa, 1971, p. 37-38. Comprar e vender no mercado, assistir aos ofícios religiosos e dirigir-se às fontes em busca de água, além de jogar lixo na rua, agruparse depois da missa para maledicências e obstruir as ruas para falatórios são flagrantes que Maria Dolores CABAÑAS observou em seu artigo "La imagen de la mujer en la Baja Edad Media castellana a traves de las ordenanzas municipales de Cuenca", em Cristina SEGURA GRAÍÑO (ed.), *Las mujeres en las ciudades medievales: Actas de las III Jornadas de Investigación Interdisciplinaria*, Madrid, Seminario de Estudios de la Mujer, 1984, p. 105. Cf. também o verbete "Cotidiano", de Françoise PIPPONIER, em Jacques LE GOFF, Jean-Claude SCHMITT (coord.), *Dicionário temático do Ocidente medieval*, Bauru, Universidade do Sagrado Coração, 2002, v. I., p. 285.

[33] *Ordenações afonsinas* (ed. fac-simil. da edição da Real Imprensa da Universidade de Coimbra de 1792), Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1984, v. V, livro V, título CXXI, item 4, p. 412. Sobre os trabalhos femininos, cf. Mercedes BORRERO FERNÁNDEZ, "El trabajo de la mujer en el mundo rural sevillano durante la Baja Edad Media", em *Las mujeres medievais*, p. 198-199.

[34] LAPA, *Cantiga d'escarnho*, p. 61-62. Graça VIDEIRA LOPES comenta sobre cantigas que revelam diversos aspectos da sátira contra as mulheres, *A sátira nos cancioneiros medievais galego-portugueses*, Lisboa, Estampa, 1994, p. 233-238.

[35] LAPA, *Cantigas d'escarnho*, p. 91-92. Esther Corral Díaz comenta que, embora Lapa e Mário Martins interpretem a "perfia" ("teimosia, obstinação", NUNES, *op. cit.*, v. III, p. 659-660) entre mãe e filho como jogo erótico, W. Pagani, editor das cantigas de Estêvão da Guarda, opta por uma leitura mais denotativa. Esther CORRAL DÍAZ, *As mulleres nas cantigas medievais*, A Coruña, Castro, 1999, p. 200, nota 70.

sibilidades de retrato que podem elucidar a personagem que estudamos. Não somente o "modelo de Sara" nem apenas o "exemplo de Maria Domingas" ilustram o longínquo e obscuro trajeto das mulheres medievais peninsulares. Menos previsível do que pensamos, mais complexa do que imaginamos, a situação da mulher, em particular a *madre*, apresenta posturas que dão a sua representação nas cantigas de amigo dimensão mais texturizada do que a dos estereótipos facilmente classificáveis, quais sejam, o de guardadora e confidente, haja vista a madre-namorada de Juião Bolseiro.

Se o interesse pela história das mulheres, no medievo ocidental, vem aumentando consideravelmente o número de estudos a ela dedicados, o foco de atenção sobre a figura materna –no caso das cantigas de amigo peninsulares, como vimos, camponesa (e talvez esposa de homem sem terra[36]), burguesa e/ou nobre– não consegue ganhar contornos mais seguros, haja vista a escassez de documentação sobre mulheres dessas ordens sociais[37]. Mesmo nos vários estudos publicados sobre a mulher castelhana, poucas cores são dadas ao cotidiano das relações entre mãe e filha. Isso se agrava se considerarmos o que afirma José Mattoso sobre a historiografia dedicada às mulheres em Portugal:

> *Começar por dizer que os estudos históricos sobre a mulher e a família estão ainda na infância, é ainda um mero lugar comum –sinal de que os progressos nesta matéria têm sido poucos, se não a nível mundial, pelo menos no nosso país–. Digo "ainda" porque a afirmação mantém-se, apesar de o que se escreve sobre ela se ter multiplicado a uma velocidade vertiginosa durante os últimos dez anos*[38]

Alguns anos depois dessa constatação, ainda pouco se sabe sobre deter-

---

[36] Paulette L'HERMITTE-LECLERCQ, "A ordem feudal (séculos XI-XII)", em KLAPISH-ZUBER (dir.), *op. cit.*, p. 273-329. Distingue a autora: "A mulher do camponês sem terra –se ele se puder casar– não tem grande semelhança com a de um dos ricos camponeses, a quem se chamará mais tarde caciques, que dirige criadas e criados", p. 305.

[37] "Ignora-se quase tudo sobre os laços afetivos que se estabelecem no conjunto da família, porquanto o vilão e a vilã nunca aparecem em pessoa. Na literatura, são desfigurados: condimento de selvageria quase animal no mundo dos bem nascidos, constituem uma sub-humanidade tão anónima como a serva na história de Inês de Saleby. Desta época não sabemos praticamente nada do que poderiam ser, na vida da aldeia e nas estruturas comunitárias, as tarefas colectivas, as festas, o lugar das mulheres", *ibid.*, p. 307.

[38] José MATTOSO, "A mulher e a família", em *Actas do Colóquio a Mulher na Sociedade Portuguesa: visão histórica e perspectivas actuais*, Coimbra, Instituto de História Económica e Social, 1986, v. I, p. 35.

minados grupos sociais da Idade Média, preeminentemente o feminino[39]. A *madre* galego-portuguesa é um deles. José Mattoso, ao levantar questões sobre a sociabilidade feminina em oposição à masculina, aponta a possibilidade de as cantigas de amigo revelarem aspectos dessa vida social: "os diálogos entre mães e filhas ou amigas com suas amigas nas cantigas trovadorescas não são a transposição literária de algumas destas conversas (o interminável linguarejar das mulheres à beira da fonte, no moinho etc.)? Qual a relação destes agrupamentos com o quadro familiar? Que pensa disto a mãe, o marido, o noivo?"[40].

O que objetivamos discutir passará inevitavelmente por essas questões e, decerto, por outra: que cultura, que tradição, que contexto confere importância à *madre* para que esta, em vinte e sete cantigas, protagonize o discurso poético? Se na canção de mulher européia ela aparece mas com interesse menor[41], o que levaria os trovadores galego-portugueses a darlhe uma voz que manifesta, ao contrário do caráter satírico que Neidhart von Reuental dá às cantigas em que aparece a mãe, "velhinha" caprichosa e fogosa[42], não apenas seu perfil de esposa guardadora da honra da filha, mas também de enamorada que crê ser impossível o viço feminino sem o amor de um amigo?

As respostas são propiciadas, ainda que na maioria das vezes de modo impreciso, pelos textos que documentam a história, a jurisprudência, a teologia, a pedagogia que regia o comportamento dos medievos. Dentre esses documentos, destacamos, como vimos assinalando e citando, as ordenações e os tratados morais.

Mas uma questão resiste: como situar a *madre* das cantigas de amigo em ambiente histórico medieval peninsular dispondo-se de escassíssima documentação? A qual ordem social pertenceria essa personagem? Como avaliar seu comportamento e a relação que se estabelece entre este e os valores morais que eram apregoados pela Igreja e pela Justiça do rei?

Algumas informações são ensaiadas em estudos panorâmicos que raramente abordam a história peninsular, como a *História das mulheres: a Idade Média*, dirigida por Christiane Klapisch-Zuber, ou *La mujer en la*

---

[39] Em 1997, chega-se à mesma conclusão de Mattoso. Ana RODRIGUES DE OLIVEIRA, *As representações da mulher na cronística medieval portuguesa (sécs. XII a XIV)*, Cascais, Patrimonia, 2000, p. 12. A tese de doutorado foi defendida em 1997 e publicada em 2000.

[40] MATTOSO, "A mulher e a família", p. 43.

[41] Cf. WIRTH, *op. cit.*, p. 71.

[42] "Una vecchietta ora s'avanza,/ con le sue mille rughe, alla danza:/ 'Figliola, badami la casa, addio!/ Oggi mi sento piena di brio'", em *La Lirica del Minnesang*. Testi, profili e versioni de Francesco Politi, Bari, Laterza, 1948, p. 201 e ss.

Edad Media, de Margaret Wade Labarge[43]. Poucos são os estudos específicos, como *La mujer en la Reconquista*, de Heath Dillard[44], que tratam da situação doméstica que nos interessa mais de perto.

No que concerne à ordem social, por exemplo, convencionou-se que as mulheres das cantigas de amigo são camponesas ou vilãs, como atesta uma cantiga de Bernal de Bonaval, "–Ai fremosinha, se ben ajades,/ longi de vila quen asperades?" (p. 363) e de Dom Dinis, "Que fazen en vila" (p. 628). Todavia, a cantiga de Pedr' Amigo de Sevilha, "– Dizede, madre, por que me metestes" (que trata da queixa da filha contra a "prison" onde a mãe a encerrou), indica que a *amiga* também pode ser de linhagem: "sodes vós, filha, de tal linhage/ que devia vosso servo seer" (p. 453). O termo "dona", típico da nobreza[45], aparece em cantigas de Gonçal' Eanes do Vinhal, "ai, dona', lo meu amigo" (p. 191); de Pai Soarez de Taveirós, "Donas, veeredes a prol que lhi ten" (p. 124); de João de Guilhade, "Vistes, mhas donas: quando noutro dia" (p. 235), ou de João Zorro, "cantando ia la dona d'algo" (p. 391). O termo "donzela" também é utilizado, como na cantiga "Estas donzelas que aquí demandan" de João de Guilhade (p. 246), na cantiga ""Par Deus, coitada vivo" ("el mh-as deu, ai donzelas") de Pero Gonçalvez de Porto Carreiro (p. 321), ou na cantiga "Quand', amiga, meu amor veer" ("a donzela por que sempre troubou") de Afonso Sanchez (p. 254). Além disso, outro índice de nobreza parece ser o uso de jóias pela donzela, na cantiga "Enas verdes ervas" de Pero Meogo: "Des que los (cabelos) lavei,/ d'ouro los liei" (p. 422).

Diante desses exemplos e do laconismo das outras centenas de cantigas quanto à ordem social, é temerário optar por esta ou aquela. Mesmo levando em consideração a possível origem popular das cantigas de amigo, deve-se lembrar que estas são produtos cortesãos e que facilmente se substituiria a moça da aldeia por uma "filha d'algo"[46].

Ainda no que diz respeito à convenção sobre a ordem social da mãe e da filha galego-portuguesas e do lugar onde vivem, o campo parece ser o cenário comum nas cantigas de amigo, na medida em que paisagens de rio e de fonte indicam tal espaço, mais do que o da "vila" de Bonaval e Dom Dinis. Mas ao contrário do aspecto meramente bucólico a que parece estar relacionado, o campo apresenta complexidade sócio-econômica. Nessa área

---

[43] Margaret WADE LABARGE, *La mujer en la Edad Media*, Madrid, Nerea, 1996.

[44] Heath DILLARD, *La mujer en la Reconquista*, Madrid, Nerea, 1993.

[45] MICHAËLIS, *op. cit.*, v. I, p. 31.

[46] Cf. António RESENDE DE OLIVEIRA, *O trovador galego-português e o seu mundo*, Lisboa, Notícias, 2001, p. 110.

rural convivem camponeses que diferem em diversos pontos.

Linda M. Paterson realça a falta de homogeneidade social entre os camponeses occitânicos, na medida em que se diferem pela riqueza (dispor ou não de rebanhos), habilidades (artesãos, ferreiros, sapateiros, barbeiros), a extensão das terras cultivadas, relativa dependência do senhor, funções (caçadores profissionais, agentes senhoriais, administradores[47]). Se não as mesmas diferenças, nos campos peninsulares também se percebem diversas categorias de servos e trabalhadores rurais[48]. Além disso, a Reconquista contribuiu –em território português, ao menos– para mudanças sociais durante os séc. XII e XIII, o que permitiu que servos passassem a colonos ou a artesãos, e estes a pequenos proprietários[49]. Isto posto, de que ordem social e de qual extrato profissional trataríamos para nos aproximar da *madre* e de sua filha? Que educação e que vivência pressuporíamos para focalizar essas personagens?

As fontes não apresentam respostas nítidas. As ordenações e os tratados morais são dirigidos às mulheres preferentemente aristocratas. Isso se explica, sobretudo no caso dos tratados, pelo fato de somente as cortes reais ou senhoriais, leigas e eclesiásticas, interessarem-se e poderem financiar a confecção de textos que primam pela formação de seus herdeiros, dependentes ou pretendentes. Neste sentido, as mulheres serão orientadas moralmente, tendo em vista sua nobreza ou sua relação estreita ou indireta, no caso das aldeãs e vilãs, com as nobres.

As crônicas tratam escassamente da figura feminina. Ana Rodrigues Oliveira observou os muito poucos episódios femininos destacados, por exemplo, na *Crónica de cinco reis de Portugal*, os quais, não obstante, nortearam-na na elaboração de *As representações da mulher na cronística medieval portuguesa (sécs. XII a XIV)*, dissertação minuciosa, cujas fontes variam entre anais, memórias, livros de linhagens e crônicas, além de textos literários. Nesse estudo, rainhas, infantas, mancebas, bastardas e fidalgas se tornam relativamente visíveis. Disso se depreende a tendência de os cronistas tomarem como nefastos os períodos em que as mulheres assumiram ou interferiram (por meio da sedução e da paixão dos reis) no poder[50]. Leonor Teles, rainha de D. Fernando, é um flagrante exemplo,

---

[47] Linda M. PATERSON, *The world of the troubadours: Medieval Occitan society, c.1100-c.1300*, Cambridge, Cambridge University, 1995, p. 134.

[48] A. H. de OLIVEIRA MARQUES, *História de Portugal*, Lisboa, Palas, 1985, v. I, p. 99-100.

[49] *Ibid.*, p. 139. Oliveira Marques explica ainda que "artesãos" significa "barbeiros, ferreiros, alfaiates, sapateiros, pedreiros, carpinteiros, oleiros, padeiros, almocreves, carniceiros, pescadores e outros semelhantes", p. 169.

[50] OLIVEIRA, *As representações da mulher*, p. 133.

além de Mécia Lopes de Haro, rainha de D. Sancho II. Na contramão dessas mulheres, entretanto, D. Mafalda de Moliana, rainha de D. Afonso Henriques, D. Dulce, de D. Sancho I, D. Urraca Afonso de Castela, de D. Afonso II, ou D. Isabel de Aragão, a rainha-santa de D. Dinis, deixaram nas crônicas a marca positiva do desempenho feminino tipicamente medieval: casar-se, ter filhos que garantam o trono e a linhagem, cuidar devotadamente dos pobres e desvalidos, e morrer honestamente.

Sobre as vilãs quase nenhum detalhe cotidiano é registrado, embora se mencionem algumas mulheres (geralmente das cidades) e atividades no conjunto das crônicas estudadas por Ana Oliveira: "agraciadas por milagres da Rainha Santa, Catarina Lourenço e Constança Anes, freiras doentes, Maria Martins, mulher cega de Coimbra, uma freira do Mosteiro de Odivelas e Urraca Vasques, *molher da Rainha*, uma regateira dos mercados de Coimbra e Helena, uma alcoveta actuante nas cidades da Beira"[51]. Predominam, como era de esperar, as mulheres de elite ligadas à família aristocrata européia, o que não ocasiona, de todo modo, registros de seus afazeres, hábitos e convivência, senão esparsa e genericamente[52].

É de notar que os cronistas, atentos aos feitos dos homens valorosos, reduzem ao máximo a presença das mulheres nas crônicas, relegando-as freqüentes vezes às menções estritamente necessárias e diretamente ligadas ao casamento, à prole legítima e à linhagem dos reis. Por essa razão, "quase não referem o leito como lugar de efectiva e exposta maternidade, considerando mais digna da memória feminina não o nascimento mas a fecundação, devido ao facto de ser esta que mais punha em causa o contributo masculino"[53].

Já as ordenações conseguem dar maior visibilidade às mulheres e, particularmente, às mães que disponham de bens. Embora incompleto, o *Livro de leis e posturas* é a primeira recolha de leis portuguesas, de finais do séc. XIV. Nele constam disposições legais dos reinados de D. Afonso II, D. Afonso III, D. Dinis e de D. Afonso IV, período em que se desenvolveu o trovadorismo galego-português. Anteriores são as *Las siete partidas*, de Alfonso X[54]; posteriores são as *Ordenações del-rei Dom Duarte* e as *Ordenações afonsinas*, do séc. XV[55]. Nas referidas leis, de modo geral, apenas as

---

[51] *Ibid.*, p. 42-43. Cf. o capítulo "Nas margens do mundo cortesão", p. 307 e ss.

[52] Cf. o capítulo "Espaços e momentos", *ibid.*, p. 89 e ss.

[53] *Ibid.*, p. 144.

[54] Cf. as observações de Petra WIRTH a propósito da imagem das mulheres nas leis castelhanas medievais, nomeadamente *Fuero juzgo*, *Fuero real*, além das *Partidas*, *op. cit.*, esp. p. 67 e ss.

[55] Conquanto pareça avançado esse século para o estudo que pretende enfocar sobretudo as

mulheres "honradas" terão benefícios jurídicos, ficando as outras esquecidas[56]. Raramente as ordenações se preocuparão com a vida jurídica dos camponeses, aldeãos e vilãos pobres. As menções a essa ordem ("esto se entende tambem nos filhos dalgo come nos vilãos"[57]), entretanto, são feitas do ponto de vista ético: crimes contra a moral e os bons costumes.

A participação da mulher na vida jurídica é restrita: não poderá nem deverá ser "enqueredor de dereito"[58], mas poderá fazer procuradores[59] e ser arrolada como testemunha de testamento, segundo direito consuetudinário: "costume foi e he d'antigamente em eſtes Regnos geeralmente uſado, julgado, e appellado, e confirmado em Juizo contraditorio, ſe o teſtamento he feito com cinquo teſtemunhas, ainda que algumas dellas ſejam molheres, tal teſtamento val, e he avudo por boom e valioſo, aſsy como ſe teveſſe ſete teſtemunhas todos barooẽs"[60]. No *Livro das leis e posturas*, no entanto, especificam-se mais as situações em que a mulher poderá testemunhar, revelando as limitações de sua atuação e demonstrando seu campo de vivência cotidiana:

> *en teçimentos. e en fiamentos. e en catamentos de molheres e em nacença de menjnhos dessum com outros homeens. [...] Outrossy se algũu quer fazer filho doutro por fama da terra podem seer testemunhas as molheres dessum com os homens desta fama tal E os logares en que podem seer testemunhas. som estes. em Muynho. e en forno. e en lauandaria. e em banho E nom podem seer. testemunhas. en preyto de crime. saluo sse o fecto crimjnal for fecto en algũu dos logares em que / elas podem seer testemunhas*[61].

---

séculos XII e XIII, deve-se lembrar que as leis que fazem parte das recolhas dos reinos de Dom Duarte e de Dom Afonso V remontam a reinos como o de D. Afonso Henriques, como a lei promulgada junto com seu filho D. Sancho, "Carta de Foro aos Mouros forros da Cidade de Lixboa, e das Villas d'Almadaa, e de Palmella, e de Alcacer", em março de 1208, em Coimbra, *Ordenações afonsinas*, v. II, livro II, título LXXXXVIIII, p. 529-530.

[56] Cristina Segura Graiño afirma que "las leyes no se dictan para todas, sino únicamente para las mujeres que tienen honra. No debe olvidarse que existe un grupo muy numeroso de mujeres no honradas, las prostitutas, mancebas, etc. que no gozan de los beneficios y protección que la ley proporciona. No existen para la ley", "Situación jurídica", p. 122.

[57] Essa espécie de bordão aparece no *Livro das leis e posturas*, assim como nas outras ordenações portuguesas, com pouca freqüência, *op. cit.*, p. 200.

[58] *Ordenações del-rei Dom Duarte* (ed. de Martim de Albuquerque e Eduardo Borges Nunes), Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1988, Capitolo bij [VI], p. 126.

[59] *Ibid.*, Cotituçam Cxxbij [CXXVII], p. 113; *Livro de leis e posturas*, p. 212.

[60] *Ordenações afonsinas*, livro IV, ttulo CIII, p. 373. As condições para "barooẽns ou molheres" testemunharem são: ser livre, maiores de catorze anos (*ibid.*, livro IV, título CIII, items 1 e 5, p. 373-374 e p. 375).

[61] *Livro das leis e posturas*, p. 37-38. Nas *Ordenações del-rei Dom Duarte*, as mulheres

Outras leis manifestam, entretanto, a custódia estatal sobre a mulher. No caso da viúva que desbarate seus bens, o Rei poderá seqüestrá-los, de modo a evitar a miséria daquela e de seus herdeiros:

> *e querendo contrariar as minguas das ditas molheres, e proveer aos ſeus ſucceſſores, mandamos, e eſtabelecemos, que ſe daqui em diante provado for aas ditas molheres, que maliciozamente, ou ſem razom desbaratarõ ou enalhearõ ſeus beẽs, que logo as Juſtiças dos Lugares, hu as ditas molheres beẽs ouverem, os tomem todos, tenhaõ per noſſo mandado, dando a ellas ſeu mantimento, ſegundo as peſſoas que forem, e os encarregos que ouverem; e devem-no fazer ſaber a nós, pera mandarmos proveer a eſſes beẽs, em guiſa que aquelles, que os uverem de herdar, nom recebaõ dapno*[62].

O que parece estar em jogo, nessa atitude do Rei, além do paternalismo evidente, é a competência e a honestidade da mulher. Ao delegar a curadoria à esposa do sandeu ou do pródigo (que é o mesmo caso da viúva que "desbarata ſeus beẽs como nom deve"), o monarca e sua Justiça pretendem salvaguardar o patrimônio de uma família, submetendo-o à mulher que seja "honesta, e de boõ entendimento, e quiſer a aminiſtraçom"[63].

Desses livros normativos emerge uma variada tipologia feminina: virgem, religiosa, emparedada, casada, mãe, viúva, barregã, manceba, tutora, curadora, soldadeira, forçada, adúltera, incestuosa, alcoviteira. O valor das mulheres assentava ou em sua castidade ou em sua honra de *mater familias*, em sua capacidade de administrar os bens de seus maridos e filhos. Para além disso, nas margens sociais, restava-lhe ou o papel de vítima dos homens (e sua possível ascensão ao papel de casada, já que no caso de estupro ou sedução, se a mulher o quisesse, o homem era obrigado a casar-se) ou de proscrita. Todas, no entanto, estão submetidas à custódia do rei, do padre, do pai, do irmão ou do marido.

De algum modo, pode-se falar de um protagonismo jurídico-social da mãe, na medida em que são o matrimônio e a maternidade as funções fundamentais da mulher na sociedade medieva[64]. As leis tendem a dar a esta condição feminina todo o aparato necessário para preservar sua dignidade e manter seus bens, sobretudo em função dos filhos. Percebendo a

---

poderão ser testemunhas nos "cassamentos, E de esposoiros E de enfiamentos E de compadradigos E de bautismos E d'eresia" –capítolo xbij (XVII), p. 134–. Cf. também a p. 149.

[62] *Ordenações afonsinas*, livro IV, título XV, item 1, p. 84-85 –lei da época de D. Afonso IV–.

[63] *Ibid.*, livro IV, título LXXXVI, item 2, p. 318 –trata-se de lei imperial–.

[64] Cf. José Manuel NIETO SORIA, "La mujer en el Libro de los fueros de Castilla: aproximaciones a la condición sociojurídica de la mujer en Castilla en los siglos XI al XIII", em SEGURA GRAÍÑO (ed.), *Mujeres*, p. 75-86.

importância da *mater* é que Dom Alfonso X definiu o matrimônio como "ofício de mãe", como já tivemos oportunidade de comentar.

Manuel Paulo Merêa, em *Resumo das lições de história do direito português*, comenta as ordenações medievais de modo a ajudar a compreender os meandros dessas leis. No Capítulo "A Família", há sínteses que vimos ilustrando e alinhavando:

> *no campo das relações patrimoniais a autoridade do marido revela-se nos poderes de administração, e sobretudo na regra por fôrça da qual a mulher casada não pode contratar, afiançar, nem estar em juízo, como autora ou como ré, sem consentimento do marido –salvo, dizem alguns forais, sendo mulher que "merque e compre"–.*
>
> *Os poderes do marido não eram ilimitados. Para alienar bens de raiz ou para litigar sôbre êles necessitava da outorga da mulher*[65].

Ao analisar mais especificamente as mulheres galegas na Baixa Idade Média, por meio dos contratos de foros, María del Carmen Pallares Méndez observa certo protagonismo da mulher no campo:

> *En el mundo campesino, las mujeres dominan el trabajo doméstico y participan en el trabajo de los campos. Por lo que se refiere al primer aspecto conviene no olvidar que la intensificación en el trabajo de la casa ha acompañado el incremento de la actividad en los campos de la Galicia de los siglos centrales de la Edad Media que, apoyado en el crecimiento demográfico, significó, en primer lugar, el aumento del número de hijos en cada hogar. Pero no se limita al interior de la casa la participación de las mujeres en ese proceso. Los contratos de foro, que desde los primeros años del siglo XIII regulan en Galicia las relaciones entre señores y campesinos, dan a las mujeres una importancia que parece comparable a la de los hombres en la dirección de las explotaciones cedidas. En los foros cedidos a matrimonios, se prevé indistintamente la responsabilidad de cada cónyuge en las obligaciones estipuladas en el contrato, una vez desaparecido uno de los dos. Un protagonismo de la mujer en la dirección de la explotación campesina, que queda todavía más claro en aquellos contratos relativamente abundantes que son concedidos a mujeres solas, frecuentemente viudas. Parece, por tanto, que el valor económico de las mujeres en las explotaciones campesinas rebasa el espacio estrictamente doméstico*[66]

---

[65] Manuel Paulo MERÊA, *Resumo das lições de história do direito português*, Coimbra, Coimbra Ed., 1925, p. 75.

[66] María del Carmen PALLARES MÉNDEZ, "Las mujeres en la sociedad gallega bajomedieval", em PASTOR (ed.), *op. cit.*, p. 358-359. Cf. ASENJO GONZÁLEZ, *Fuero de Soria*, p. 48 e María Isabel PÉREZ DE TULEDA Y VELASCO, "La mujer castellano-leonesa del Pleno

Embora Paulo Merêa e María del Carmen Pallares Méndez apresentem conclusões relativamente otimistas, sabe-se que entre o idealismo das leis e a prática jurídica há uma extensa história de sonegações, subornos, desobediências, coações e contradições que as circunstâncias de um modo geral disfarçam ou mascaram. O que predomina, de fato, é a noção de inferioridade feminina em todos os aspectos da vida social no Medievo peninsular.

Submetidas à honra masculina, seja pela autoridade do pai, seja pela do marido ou de outro homem judicialmente superior, as mulheres têm o favor das leis desde que a expectativa masculina sobre seu comportamento seja cumprida: virgindade das solteiras, boa administração da casa e boa educação dos filhos da casada, castidade das viúvas e religiosas e, considerando a observação de María Pallares Méndez, proveito econômico das mulheres do campo, além das outras "desonradas", desde que arrependidas e prontas para o casamento ou para a devoção. A essas mulheres os benefícios; às outras, a indiferença, a perseguição e as penas.

Provavelmente devido a isso, a madre da cantiga de Pae Gomez Charinho afirma apreensivamente:

Mha filha, non ei eu prazer
de que parecedes tan bem,
ca voss' amigo falar vem
convosc', e ven<ho> vos dizer
que nulha ren non creades
que vos diga que sabhades

filha, ca perderedes i
e pesar mh á de coraçon
e já Deus nunca mi perdon,
se menç, e digo vos assi
que nulha ren non creades
que vos diga que sabhades (p. 301)

Sua preocupação com a custódia ("ora vos defend' aqui") exprime-se na medida em que o perigo que ronda sua filha aumenta sob a lábia do amigo ("que vos diga que sabhades"). A possibilidade da sedução ("ca voss' amigo falar ven") e a tendência de a filha se deixar levar, haja vista seu prazer em falar com o amigo ("parecedes tan ben"), tornam a madre tensa ("pesar mh

---

Medievo. Perfiles literarios, estatuto jurídico y situacion economica", em *Las mujeres medievales*, p. 77, que considera favorável a situação econômica da mulher de Castela e Leão, no conjunto, em contraste com a situação feminina medieva, de um modo geral lamentável.

á de coraçon") diante da perda da castidade da filha ("ca perderedes i"), já que esta seria de sua inteira responsabilidade ("e demais pesa a min"). O tema da guarda se desenvolve nessa e noutras cantigas, a que subjaz a pressão inclusive das leis.

Os tratados morais são outra fonte valiosa para a compreensão do contexto das cantigas em que *madre* e filha se movimentam. Dirigem-se os autores principalmente às ricas e poderosas, rainhas e princesas, o que acarreta o mesmo problema que apontamos acerca das crônicas e das ordenações sobre as mulheres: ficam excluídas as camponesas sem dinheiro. No Capítulo "A mulher sob custódia", Carla Casagrande lista vários autores e diversas obras dirigidas ao público feminino, fosse na igreja ou na corte, fosse por meio de sermões ou de manuais de conduta, isto porque

> *entre os finais do século XII e o início do século XIV, virgens, viúvas e mulheres casadas impõem-se portanto como as principais interlocutoras de pregadores e moralistas: por vezes ao lado de outras categorias femininas, outras vezes insinuando-se no seu interior, outras vezes ainda incluindo-as, frequentemente ocupando o espaço sozinhas*[67]

Ciente da necessidade de se prepararem as mulheres nobres para o exercício doméstico e político junto aos reis e a outros senhores, o frei agostiniano Egídio Romano, no *Regimiento de los príncipes*, do séc. XIII, dedica alguns capítulos à educação feminina. Nesse *speculum regum*, Egídio Romano pretende educar o herdeiro de Felipe de França por meio "de los dichos de los philoſophos: e principal mẽte de Ariſtoteles"[68]. Incluir as mulheres nessa formação áulica testemunha o papel expressivo, ainda que sob custódia e subservientemente, que elas desempenham.

No segundo livro, "en que fabla del gouernamiento dela caſa: o dela compañia", Romano trata do governo das mulheres, dos filhos e dos servos, partindo do suposto de que um bom rei deve ser um bom rei antes em sua própria casa. A partir do capítulo VIII, as idéias sobre matrimônio ("el matrimonio fue ordenado ala generaciõ delos fijos"[69]), fidelidade feminina ("devẽ guardar fieldad los caſados ſeñalada mente las mugeres alos maridos"[70]), qualidades físicas da mulher ("las mugeres non ſola mente deuen

---

[67] CASAGRANDE, *op. cit.*, p. 114.

[68] ROMANO, *op. cit.*, f. ii.

[69] *Ibid.*, f. lxxxij.

[70] *Loc. cit.* Mais adiante, Egídio Romano justifica a razão da castidade das mulheres: "que ſean caſtas no ſola mente por guardar la fe q deuen a ſus maridos, mas aun por guardar el derecho a ſus fijos", f. xcv.

ſer apoſtadas de los bienes del alma: mas aun delos bienes del cuerpo"[71], sujeição aos maridos ("las mugereſ ſegũd q dize el apoſtol deuẽ ſer ſubjectas a ſus maridos ſegũd que demãdan las leyes del matrimonio"[72]), ou sobre o tempo de gerar filhos ("las mugeres en aquel tiẽpo [o frio] ſõ mas aparejadas para engendrar. E eſſo miſmo los omes"[73]) são justapostos aos elogios e vitupérios contra as mulheres.

Famoso, o capítulo XVIII "demueſtra que algunas coſtumbres delas mugeres ſon de loar e algunas coſtumbres de denoſtar": são envergonhadas, piedosas e diligentes, mas são também destemperadas, faladeiras e instáveis. A esta tríade se acrescenta ainda a falta de sabedoria, o que sujeita as mulheres à custódia dos homens ("como las mugeres hã menos de razõ q los varones: e porẽde deuẽ ſer ſubjectas alos varones. Aſſi algũnos omes q hã menos razõ q mugeres: deuẽ ſer ſieruos e ſubjectos natural mẽte"[74]) e afasta-as da ação de aconselhar ("las mugeres non hã cõſejo acabado porq ſon mẽguadas delos entendimiẽtos"[75]).

Os vitupérios do frei agostiniano são compensados por sua sensibilidade à capacidade de superação das mulheres. Exemplo disso é o capítulo XXIIII, em que ele demonstra que, embora incapazes de guardar segredos ("nunca los maridos deuẽ reuelar aſus mugeres grãdes poridades e grãdes fechos"), devido a sua tendência à desobediência, suscetibilidade e vanglória, "aqlla inclinaciõ puedẽ las mugeres vencer cõ uſo de razon"[76].

Efetivamente, o pensamento do frei Egídio Romano endossa o lugar-comum sobre a função das mulheres no medievo: castas e silenciosas, humildes e diligentes, discretas e devotas, são as futuras esposas, mães de filhos legítimos que herdarão o trono ou o senhorio dos grandes homens, garantindo-lhes a linhagem e os bens. As filhas devem ser guardadas, para que se evitem os desvios e a vergonha. As mães devem estar completamente atentas aos afazeres da filha, de modo a afastarem-na do ócio, dos maus pensamentos, das companhias inconvenientes[77].

---

[71] *Ibid.*, f. lxxxvij.

[72] *Ibid.*, f. xc.

[73] *Ibid.*, f. cxij.

[74] *Ibid.*, f. cxl.

[75] *Ibid.*, f. xcviiij-c.

[76] *Ibid.*, f. c. Enrique Finke leu as observações de Romano como algo extremamente acre. Enrique FINKE, *La mujer en la Edad Media*, Madrid, Revista de Occidente, 1926, p. 124. Parece-nos, entretanto, que com acritude o frei se dirige a todos que se comportam viciosamente. Há várias passagens em que louva aquelas mulheres que superam suas inclinações maliciosas.

[77] ROMANO, *op. cit.*, f. cxxij e ss.

Essas observações sobre a atenção dada às mulheres nas crônicas, nas leis e na prosa doutrinária aquilatam o tipo de resposta que estes textos oferecem ao estudo sobre a *madre* e a filha galego-portuguesa. Imprecisão e dispersão, sobretudo no que diz respeito ao período dos reinados[78] e à ordem social, compõem o painel que as fontes indicam.

Todavia, um aviso do jurista florentino Francesco da Barberino, em *Il Reggimento e costumi di donna*, do séc. XIV, ajuda-nos a desbaratar a dificuldade de cotejar o comportamento da *madre* e da filha com os valores morais e o contexto social coevo. No tratado, o autor italiano apresenta conselhos dirigidos às mulheres aristocratas, burguesas e aldeãs sobre as qualidades como o falar o estritamente necessário, o comportar-se à mesa, o cantar "d'una *maniera* bassa/ soavemente", o bailar honesto, o bem adornar-se, o rir "senza alcun rumore/ sembranza faccia d'alcuna allegrezza", o choro "sanza voce"[79] ou a formação literária, as quais devem ser adquiridas e/ou cultivadas pelas destinatárias, filhas de imperador e de rei, de marquês, duque, conde. Ao dirigir-se às mulheres de grau inferior, aconselha, segundo Giovanne Festa, que "ogni donna di ciascun grado inferiore, potrá ridurre ed adattare a sé, *menomando e crescendo*, le cose sudette, prendendo quanto a lei si conviene"[80].

O espelhar-se das mulheres simples nas nobres[81], de modo reduzido ou adaptado, parece indicar um fundo pedagógico comum na cultura do Oci-

---

[78] É difícil, por exemplo, estabelecer a que reinado pertencem certas leis, na medida em que muitas estão erroneamente referidas, devido a duas razões: 1. à inexatidão da reprodução dos textos pelos compiladores; 2. ao fato de que estes com freqüência "atribuíram a um monarca leis pertencentes a outros". Mário Júlio de ALMEIDA COSTA, "Ordenações" (*Ordenações afonsinas*), em Joel SERRÃO (dir.), *Dicionário de história de Portugal*, Porto, Figueirinhas, 1981, v. IV, p. 444.

[79] Giovanne Battista FESTA, *Un galateo femminile italiano del Trecento (Il reggimento e costumi di donna de Francesco da Barberino)*, Bari, Laterza, 1910 –respectivamente, p. 46, 49 e 50–.

[80] *Ibid.*, p. 104 (Grifos acrescentados). Talvez ilustre a proximidade da relação entre mulheres ricas e pobres o episódio da cantiga que Eugenio López-Aydillo atribui, cremos que equivocadamente, a Estêvão Coelho (C.V. 321): "En Toled'a un costume/ que foi de longa sazon,/ que quando y casar queren/ as donas que pobres son,/ peden aas ricas donas/ de suas doas enton,/ que possan en suas uodas/ mais ricas apparecer" –*Cancioneros*, p. 493–.

[81] Na *Crónica de D. Joõo I*, Fernão Lopes comenta o caráter estrategista da "aleivosa" Dona Leonor Teles e notícia que, não obstante a conduta reprovável da rainha, "des que ella rreinou, apremderom as molheres teer novos geitos com seus maridos, e as mostramças dhuũa cousa por outra mais perfeitamente do que sse acha nos amçiaãos tempos, que outra Rainha de Portugal fezesse" (BARCELOS, *Civilização*, 1991, v. I, cap. XV: "Que maneira tiinha a rainha Dona Lionor com ho Meestre e com alguũs outros a que nom tiinha boom desejo", p. 36). Isso significa que, positiva ou negativamente, as nobres influíam no comportamento das

dente medieval cristão, o que nos permite, ainda que precariamente, aproximar o que se aconselhou e legislou sobre as *madres* e as filhas galego-portuguesas do que se preceituou e ordenou-se sobre elas em alguns reinos europeus, próximos à Península Ibérica, como Itália e França, por exemplo.

Evidentemente, bastariam a arte poética galego-portuguesa, a despeito de sua fragmentação, e as cantigas de amigo em si mesmas para discutirmos o lugar da *madre* em um novo gênero, considerando que "un nuevo género es siempre la transformación de uno o de varios géneros antiguos: por inversión, por desplazamiento, por combinación"[82]. A autonomia do texto literário seria suficiente para averiguar os elementos genológicos, observar, no caso, o sujeito lírico e seu discurso e argumentar sobre o gênero que estes determinam.

Pareceu-nos producente, entretanto, levantar e analisar os aspectos contextuais que pudessem ter propiciado o surgimento da *cantiga de madre*. Como se trata de personagem profundamente inserida em códigos morais da cristandade européia medieval, e como "los géneros comunican con la sociedad en la que están vigentes"[83], estudar o que se pensou sobre a mãe, nos documentos que revelam a mentalidade dos séc. XIII e XIV, e cotejar os valores, as preocupações e as atitudes que ela deveria cultivar com os das *madres* das cantigas é, para dizer o mínimo, esclarecedor.

3. A lei do gênero e o lugar da *madre*

O conjunto de vinte e sete cantigas protagonizado pela *madre* nos remete a uma pergunta. Se considerarmos que os gêneros são uma instituição –na medida em que funcionam como "horizonte de expectativa" para

---

mulheres. Estas poderiam acatar ou rejeitar o modelo, mas, ainda assim, teriam como espelho as aristocratas.

[82] Tzvetan TODOROV, "El origen de los géneros", em Miguel A. GARRIDO GALLARDO (comp.), *Teoría de los géneros literarios*, Madrid, Arco, 1988, pp. 31-48, p. 34. O artigo foi publicado inicialmente em 1976.

[83] *Ibid.*, p. 38. Cf. ainda Eugenio BOLONGARO, "From literariness to genre: establishing the foundations for a theory of literary genres", *Genre*, XXV (1992), 277-313, p. 305: "genres are anchored in historical processes and in the socio-economic interests that constitute them. However, given that their field of operation is literature, and that this field is governed by processes of institutionalization (e. g., the literary tradition) that are autonomous (though not independent) of socio-economic exigencies, these latter emerge in the development of genres only through a very complex set of mediations".

os leitores e como "modelos de escritura" para os autores[84]– e se considerarmos que por meio dessa institucionalização os gêneros se comunicam com a sociedade na qual estão vigentes, uma questão se põe, inspirada em Tzvetan Todorov: mesmo admitindo que todos os gêneros provenham de atos de linguagem, como explicar que nem todos os atos de fala produzem gêneros literários? A resposta é esta: uma sociedade elege e codifica os atos que correspondem mais exatamente à sua ideologia; de modo que tanto a existência de certos gêneros em uma sociedade, como sua ausência em outra, revelam essa ideologia e permitem-nos precisá-la com maior ou menor exatidão[85]. Essa reflexão ilustra e corrobora o que Francis Cairns afirmou sobre a motivação ou origem dos gêneros, alguns anos antes do artigo de Todorov: "all the genres originate in important, recurrent, real-life situations"[86].

Que valores e que situações permitiram que das cantigas de amigo e sua azáfama amorosa se desencadeasse um canto de guarda, de restrição ou de complacência, protagonizado pela *madre*? Sabe-se que o momento histórico bloqueia ou abre possibilidades de gênero aproveitadas ou não pela prática artística[87], nesse caso, pelos trovadores. Bernal de Bonaval, jogral "do centro da terra medieval de Toronho, no Sul da Galiza"[88], criou oito cantigas de amigo, dentre as quais essa cantiga de madre:

Filha fremosa, vedes que vos digo:
que non faledes ao voss' amigo
sen mi, ai filha fremosa

E se vós, filha, meu amor queredes,
rogo vos eu que nunca lhi faledes
sen mi, ai [filha fremosa]

E al á i de que vos non guardades:
perdedes i de quanto lhi falades
sem mi, [ai filha fremosa] (p. 368)

---

[84] TODOROV, *op. cit.*, p. 38.
[85] *Ibid.*, p. 38-39.
[86] Francis CAIRNS, *Generic composition in Greek and Roman poetry*, Edinburgh, Edinburgh University, 1972, p. 70.
[87] Fredric JAMESON, *O inconsciente político: a narrativa como ato socialmente simbólico*, São Paulo, Ática, 1992, p. 147.
[88] OLIVEIRA, *O trovador galego-português*, p. 188.

A cantiga de Bernal de Bonaval é o que poderíamos considerar a "manifestação" da cantiga de madre, considerando o conceito de Paul Zumthor: "l'emergence, à l'horizon dessiné par notre documentation, de textes réductibles à un modèle jusqu'alors inexistant"[89]. Nela, o tema da guarda ("que non faledes ao voss' amigo/ sen mi"), a preocupação materna com a sedução masculina ("perdedes i de quanto lhi falades") e a fragilidade da moça ("E al á i de que vos non guardades") aparecem inequivocamente.

Que circunstância, então, faria Bernal de Bonaval, no período de implantação peninsular da poesia trovadoresca, entre 1220 e 1240[90], abstrair-se das "leis do gênero"[91] cantiga de amigo (voz da namorada em 1ª pessoa) e "criar" uma *cantiga de madre*?

O discurso dos jurisconsultos e dos tratadistas que dedicam sua atenção às *madres* de todas as ordens sociais –ainda que se destaquem e prevaleçam as da aristocracia, modelo para todas as outras, como vimos assinalando–, dá o quilate de uma possível resposta[92].

Responsáveis pela salvação cristã de si e de sua família, a mulher casada e a mãe são os meios pelos quais se acredita fazer triunfar a moral cristã. Se recatadas, discretas, prudentes e honestas, essas mulheres têm a proteção de Deus e a guarda dos homens, benefícios que as contentam, mas sobretudo satisfazem os homens que delas esperam submissão, preparo e cuidado com seus filhos e seus bens, ou seja, manutenção de sua honra.

Os desenhos ou os alinhavos que as ordenações e os tratados elaboram, ao atentar para o percurso das mulheres na sociedade medieval, apontam os comportamentos que a *madre* galego-portuguesa desempenha nas cantigas. Talvez demasiadamente largos e intensamente panorâmicos, aqueles discursos recorrem ao mesmo refrão: cuidem as mães da castidade das filhas; tenham as filhas o recato das virgens; estejam ambas voltadas para o que ordena o pai, para o que ensina o padre e para o que quer o marido[93].

---

89 Paul ZUMTHOR, *Essai de poétique médiévale*, Paris, Seuil, 1972, p. 58.

90 OLIVEIRA, *O trovador galego-português*, p. 158. Esse autor considera esse período como aquele em que a produção trovadoresca se desloca para o Ocidente peninsular e os cantares galego-portugueses começam a se afirmar em sua geografia lingüística própria. Neste período ainda se inicia a "construção do novo cenário amoroso presente na cantiga de amigo", p. 176-177.

91 Expressão usada por Edmond FARAL, em "Les chansons de toile ou chansons d'histoire", *Romania*, LXIX (1946-1947), 433-462, p. 448.

92 Por se tratar de uma hipótese sem chance de documentação até o momento, deixamos de lado a idéia de matriarcado na Galiza, para explicar a importância da mãe nas cantigas de amigo, como o fez Petra Sofie WIRTH, *op. cit.*, p. 89-90.

93 Georges DUBY afirma que padres e guerreiros, no séc. XII francês, "esperavam da dama

Todavia, é evidente que, paralelo ao que vislumbram a lei e a norma, há o que sugere a ficção, esse estado lúdico e enigmático de uma possível e, mais propriamente, filtrada[94] realidade em que *madre* e filha dialogam sobre seus desejos, suas restrições, seus receios, suas angústias.

Que ligação podemos estabelecer entre o que discursa a oficialidade de um tempo e de um lugar, como o medievo europeu e peninsular, e as vinte e sete cantigas de amigo que alteiam a *madre* como protagonista do discurso lírico popularizante produzido sobretudo no século XIII?

A maternidade, mais que o matrimônio em si, parece ser o único estado ou a única função que projeta a mulher, seja aristocrata, burguesa, camponesa rica ou sem posses, para além da misoginia, das reservas e dos preconceitos do patriarcado espiritual e secular da Idade Média. É o estágio em que, descartada a idéia de ordenação religiosa, a mulher adquire *status* capaz de lhe garantir direitos e benefícios, desde que sua honestidade e castidade sejam comprovadas.

Num momento como o da Reconquista –um dos aspectos do complexo contexto histórico das cantigas femininas galego-portuguesas–, as mulheres desempenham mais que o papel primordial de procriadoras. São elas o ponto a partir do qual se estabelecem as raízes das cidades conquistadas, visto que as casas e as lavouras são mantidas por elas, enquanto os homens guerreiam ou se aventuram ou ainda se ausentam para o pastoreio. Elas são um dos motivos de referência desses homens, que os torna apegados à terra antiga ou recentemente povoada pela conquista do rei.

As *madres* guardam, cuidam, mantêm a casa, a criação, os bens, os filhos, a honra da família. Esse poder, porquanto seja sombreado pelo inequívoco e onipresente poder do pai, dá-lhe o fulgor de um papel: o da proteção do mais cobiçado objeto de desejo dessa sociedade masculina, a filha[95]. Seja para enriquecer-se, seja para jactanciar-se, seja para domi-

---

que, depois de ter sido filha dócil, esposa clemente, mãe fecunda, ela fornecesse em sua velhice, pelo fervor de sua piedade e pelo rigor de suas renúncias, algum bafio de santidade à casa que a acolhera" –*Damas do século XII: a lembrança das ancestrais*, São Paulo, Companhia das Letras, 1997, p. 155–.

[94] Vale lembrar que se trata de um produto cultural masculino e cortesão, afastado duplamente, portanto, do universo feminino provavelmente vilão, popular. Todavia, Rip COHEN assinala bem que "apesar das atribuições e do papel dos homens como compositores, executantes e escribas, estes não podem *ser donos* de uma tradição poética que foi passando de mães para filhos durante séculos. Alguns desses filhos presumivelmente foram estes autores" –*op. cit.*, p. 53–.

[95] Informa Georges DUBY a esse respeito: "De fato, as mulheres se fazem muito mais presentes na metade do século XII no relato dos narradores encarregados de divertir a corte de Henrique Plantageneta. Estes sugerem, como seus predecessores, que o destino delas é se-

nar, seja para prosseguir seu nome simples ou sua genealogia, seja ainda para contentar seu afeto, os homens desejam essa filha nobre, bela, burguesa, rebelde, camponesa, honesta ou amável, o que em grande parte exige dos jurisconsultos a leitura e a sabedoria para garantirem leis que limitem, contornem ou penalizem as vias e os desvios dos costumes, e requer dos moralistas a energia nos púlpitos e nos manuscritos para persuadir as mulheres do comportamento que a comunidade, cortesã, burguesa ou camponesa, espera.

Embora sejam muitas as atividades femininas no medievo, três são as condições por que elas passam sob os olhos da lei e da doutrina: filha, esposa, mãe[96]. Na maternidade está o motivo do protagonismo da mulher na sociedade. É o que parece sublinhar o discurso que a conduz nas ordenações e que a idealiza nos tratados moralistas.

Entretanto, o motivo da assunção da *madre* como emissora das cantigas femininas talvez ultrapasse as explicações de ordem mais global dadas pelos documentos legais e pedagógicos. Numa perspectiva mais pontual e especificamente peninsular, a *cantiga de madre* faz parte de uma cultura cortês em plena contestação. Se estiverem corretas a análise e interpretação de José Carlos Ribeiro Miranda e de António Resende de Oliveira, a respeito da relação entre o aparecimento da cantiga de amigo e a ideologia que a propiciou, a *madre* ganha voz por outras razões.

Segundo Miranda e Oliveira, uma primeira geração de trovadores (entre 1170 e 1220)[97], senhorialmente constituída e mantida, é responsável pela recepção peninsular dos modelos poético-musicais occitânicos[98]. A cantiga de amor, pouco valorizada pela alta nobreza e cantada por uma nobreza secundária de infanções e cavaleiros –dependentes de outros senhores[99]–, reflete ficcionalmente a situação desses jovens, filhos segundos, solteiros e marginalizados por suas famílias nobres, que buscavam ascensão social por meio de casamentos com filhas de nobres, o que lhes era embargado. Essa realidade é metaforizada na *coita* de amor: o sofri-

---

rem tomadas, objetos sempre do desejo masculino. Mas eles repetem que esse desejo deve ser doravante dominado. Não mais rapto, a sedução. As mulheres entram no jogo do amor' –*Damas*, p. 58–.

[96] Para a Igreja, a classificação tripartida dada aos homens por meio de suas ações (orar, combater e trabalhar) é atribuída às mulheres por meio do grau de sua pureza sexual: virgindade, viuvez e conjugabilidade –DUBY, *Damas*, p. 147–.

[97] OLIVEIRA, *O trovador galego-português*, p. 175-176.

[98] *Ibid.*, p. 24 e ss.

[99] *Ibid.*, p. 26-27.

mento causado pela impossibilidade de possuir a mulher amada[100]. Ideologicamente, portanto, o cantar de amor seria a consagração da resignação desses homens diante dessa impossibilidade.

A geração seguinte (1220-1240), que "fundou" o cantar de amigo, é formada por aquele grupo de jovens cavaleiros subalternos cansados da dificuldade de alcançar, pelo casamento, as "mulheres altamente colocadas, cujo acesso garantia a constituição de casa e a continuação ou fundação de uma linhagem, ou seja, da sobrevivência no seio das ciosamente fechadas estruturas senhoriais"[101]. Como vimos, as cantigas de amor representam a imagem resignada do homem –vassalo da "senhor" que nunca lhe diz sim ao desejo amoroso– diante dessa realidade senhorial, "constituindo um poderoso veículo de domesticação dos impulsos nem sempre facilmente controláveis dos mais jovens e menos afortunados membros da aristocracia"[102]. Contra esse modelo "domesticador" e essa resignação, segundo Ribeiro Miranda, a criação da cantiga de amigo (a histórica, aquela que está documentada na tradição manuscrita), "modelo de aproximação à mulher", subverte tanto a vassalagem amorosa como a distância da mulher no ambiente cortês. Defende ainda o autor:

> *Profunda contestação, pois, das várias coitas impostas ao homem, ao cavaleiro, e abertura idealizada de um espaço onde todas as dificuldades no acesso à mulher desapareciam de uma só vez. Ao homem, ao cavaleiro, é devolvida a capacidade de decisão, de aproximação da mulher, de comando de uma situação que na realidade estava longe de possuir. O sofrimento masculino esfumava-se, transportado para o lado feminino e não mais traduzindo, nesse caso, do que a ânsia de receber o amigo. As imponentes barreiras linhagísticas, que se interpunham entre cavaleiros e donzelas, transfiguravam-se agora unicamente na presença, aqui e acolá, de uma mãe adversa, que não mais conseguia do que pôr à prova a determinação da filha em lhe desobedecer*[103]

Tal linha de interpretação, publicada em 1994, é endossada em 2001, quando António Resende de Oliveira reedita o artigo "A segunda geração de trovadores galego-portugueses: temas, formas e realidades", em colaboração com José Carlos Ribeiro Miranda. Nesse texto, a cantiga de amigo

---

[100] *Ibid.*, p. 34.
[101] José Carlos RIBEIRO MIRANDA, *Calheiros, Sandim e Bonaval: uma rapsódia de amigo*, Porto, [s. ed.], 1994, p. 16.
[102] *Ibid.*, p. 17.
[103] *Loc. cit.*

se apresenta como o antídoto ideológico da cantiga de amor, consagradora da vassalagem amorosa e da resignação.

> *Aquilo que a realidade do seu tempo lhe (os trovadores subalternos de 1220 e 1240, período da segunda geração) negava e a ficção da vassalagem amorosa dos cantares de amor consagrava –a irremediável impossibilidade de aceder à mulher desejada– é aqui (cantiga de amigo) milagrosamente ultrapassado e subvertido, como se todas as barreiras que a sociedade senhorial colocava à sua acção se esfumassem pelo simples dedilhar da cítola!*[104]

Esse estado sociológico da Península Ibérica trovadoresca poderia explicar a razão de a *madre* protagonizar as cantigas que estudamos, haja vista o papel de adversária que desempenha num plano mais patentemente linhagístico. Quer-nos parecer, todavia, que não basta por si só.

Evitando uma discussão como aquela sobre as origens da lírica trovadoresca, em que cada grupo defendia para si a tese explicativa dos inícios poéticos do Medievo –o que Rodrigues Lapa resolveu diplomaticamente, assumindo que cada uma delas responde aos vários aspectos que constituem o problema das origens–, cremos que todos esses fios que compõem a rede histórica, política e cultural européia e peninsular explicam o protagonismo da *madre* que, além de guardar sua filha, aceita-lhe a confidência, arranja-lhe o amigo e permite-se o viço que o namoro lhe propicia.

E é esse complexo fio que se projeta ficticiamente nas *cantigas de madre*.

---

[104] OLIVEIRA, *O trovador galego-português*, p. 109.

VARIA

LAS IDEAS-CLAVE DE *LOS NOMBRES DIVINOS* DE PSEUDO DIONISIO SEGÚN EL USO LÉXICO

PABLO A. CAVALLERO
(Universidad de Buenos Aires - CONICET)

Perì tôn theíon onomáton es el título que este desconocido autor, referido como Dionisio Areopagita o Pseudo-Dionisio, dio a un tratado filosófico-teológico que, a lo largo de trece capítulos, comenta los nombres dados a Dios por las Sagradas Escrituras. El tratado es el primero de un grupo de obras que la crítica suele llamar *corpus Dionysiacum*; a él siguen *La jerarquía celestial, La jerarquía eclesiástica, La teología mística* y diez *Epístolas*. La historia del texto, realizada por la última editora, Beate Suchla[1], permite fijar su redacción alrededor del año 520 de nuestra era; es esta datación, confirmada por el léxico, la morfosintaxis y los intertextos, la que impide que su autor sea el Dionisio mencionado en los *Hechos de los Apóstoles* 17:34 como el cristiano convertido por san Pablo en su discurso sobre el Dios incognoscible, discurso pronunciado en el Areópago de Atenas.

Desde hace varios años venimos realizando una investigación de carácter lingüístico-filológico sobre este texto filosófico-teológico, trabajando, debido a este contenido, de manera interdisciplinaria. Cuando hicimos la caracterización del léxico, que llama poderosamente la atención por su tendencia al neologismo y la composición, presentamos su resultado en una ponencia durante las Jornadas de Estudios Clásicos de la Universidad Católica de Buenos Aires[2], y luego lo reformulamos y completamos en

---

[1] PSEUDO DINOYSIUS AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, Berlín-Nueva York, Walter de Gruyter, 1990.

[2] IX Jornadas de Estudios Clásicos realizadas en la Facultad de Filosofía y Letras de la UCA, Buenos Aires, entre el 25 y el 27 de junio de 1997; ponencia titulada "La paradoja de

el estudio introductorio de la versión anotada que esperamos publicar pronto. En ese análisis surgían ya ciertos temas que se manifestaban importantes: la idea de que Dios supera o excede todo surge del uso del prefijo *hypér-*; el hecho de Dios que contiene la esencia de todo lo existente está en el uso del prefijo *autó-*; la raíz de *arkhé* expresa que Dios es principio de todo, así como la del adjetivo *pâs* señala la totalidad como característica de lo divino y la de *hólos* su integridad; la participación y donación como actitud creativa y caritativa de Dios aparece en el prefijo *metá-* y en las raíces de *koinós* y *méros*, mientras que su ilimitación aparece en vocablos que niegan las raíces *pêira, métron, hóros* y *khóre*. Que Dios no se mezcla a pesar de su participación aparece en vocablos con el prefijo *syn-* y en las raíces de *meígnymi* y *keránnymi*, términos habitualmente combinados con la partícula privativa. En cambio, que Dios es perfección aparece expresado en vocablos con la raíz de *télos*, como los que tienen la raíz de *agathós* expresan su suma bondad y los que contienen *dynamis* señalan su potencia. El ya mencionado prefijo *syn-* sirve también para indicar que Dios contiene todo sin ser sus creaturas. La metáfora lumínica es muy utilizada y con fuerte tradición bíblica. La raíz de *kínesis* 'movimiento' es usada para la relación entre Dios y el mundo, en alusión al doble proceso de *próodos* y *epistrophé*, 'progresión' y 'reversión', mientras que, a pesar de este movimiento, Dios es *moné*, 'permanencia', inmutabilidad y eternidad, y cada ser debe adecuarse a su rango, hecho expresado con el adjetivo *prepés* habitualmente compuesto; la raíz de *lambáno* expresa la acogida voluntaria que cada ser debe hacer del don de Dios, a la vez que el prefijo *aná-* y el verbo *ephíemi* apuntan a esa tendencia a la elevación que es el retorno a Dios. *Mónos* y *hêis* se usan para señalar que Dios es unidad a pesar de su Trinidad y de la multiplicidad de su creación. Como el tratado se ocupa del conocimiento de Dios, son frecuentes los vocablos con las raíces de *gnôsis, lógos, noûs*, y como él depende fundamentalmente de la revelación divina, abundan los formados con *phaíno* y *rhêma*. Pero que en última instancia Dios es incognoscible, como dijo san Pablo en su discurso en el Areópago, esta imposibilidad intelectual del hombre aparece en numerosísimos vocablos con el prefijo privativo.

En esta ocasión, queremos afinar esta enumeración de temas, buscando ideas-clave mediante un método cuantitativo o de frecuencia. Los eruditos Günther Heil y Adolf Ritter, que tomaron a su cargo la edición del segundo volumen del *Corpus Dionysiacum* como continuación del asumi-

---

Los nombres divinos de Pseudo Dionisio: nombrar lo inefable", publicadas en las *Actas*, Buenos Aires, UCA, 1998, pp. 75-88.

do por Beate Suchla[3], han coronado esa edición con una serie de índices, entre los que se halla el "Griechisches Register", con la indicación de los lugares en que aparecen los nombres propios y los comunes en todo el *Corpus*. Este índice ha sido fundamental para nuestra tarea, sobre todo teniendo en cuenta que no poseemos el texto dionisiano en un soporte informático que facilite la búsqueda necesaria para estas investigaciones lingüísticas y filológicas[4]. La consulta del registro permite observar cuándo un vocablo del *Corpus* no se usa en *Los nombres divinos*, cuándo es exclusivo de este tratado, cuándo es *hápax*, y cuándo es usado escasa, moderada o abundantemente.

En *Los nombres divinos* hay ciento veinticuatro *hápax*, entendiendo por esto vocablos que ocurren una sola vez en Dionisio y sólo en ese texto del *corpus*. De ellos, al menos treinta y nueve son neologismos del autor, es decir, no aparecen nunca antes de Dionisio. Ellos son cualidades de Dios, como ἀείφωτος, o formas que expresan aspectos de la esencia divina: ἀληθογνωσία 'conocimiento de verdad', αὐτοζώωσις 'vitalización en sí', αὐτοθέωσις 'divinización en sí', αὐτοουσίωσις 'esencialización en sí', αὐτουπεραγαθότης 'suprabondad en sí', εἰρηναρχία 'principio de paz', εἰρηνόχυτος 'vertedor de paz', ἐκθεωτικός 'deificante', ἐναρχία 'principio de unidad', καλλιεργέω 'trabajar bellamente', ὁμοάγαωος 'idénticamente divino', οὐσιαρχία 'principio de esencia', οὐσιωνυμία 'denominación de esencia', προαιωνίως 'preeternamente', adverbio aplicado al modo de existir de Dios, σοφοδότις 'dadora de sabiduría', referido a la Causa, σοφόδωρος, sinónimo del anterior, aplicado a las potencias que surgen de Dios, σοφοποίησις 'sapientificación' como merced divina, τελειοδύναμος 'potencia perfeccionadora', υἱαρχία 'principio de filialidad', υἱτκός 'filial', aplicados ambos al Hijo de Dios, ὑπεραγαθότης 'suprabondad', ὑπεράπειρος 'suprailimitado', ὑπεράτρεπτος 'supraintergiversable', ὑπέρβλυσις 'supraebullición', como metáfora del amor de Dios, ὑπερδύναμαι 'ser suprapoderoso', ὑπερθεότης 'supradivinidad', ὑπερίδρυσις 'supracimiento', ὑπερπλησότης 'supraplenitud', ὑπερύπαρξις 'suprasubsistencia', φωτωνυμικῶς 'a modo de denominación de luz', como designación metafórica del Bien; αὐτονόητος 'inteligible en sí', referido a los

[3] Corpus Dionysiacum II. Pseudo-Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia, Epistulae*, Berlín-Nueva York, Walter de Gruyter, 1991.

[4] Aunque hemos detectado la omisión de vocablos como *autótaxis, akataléktos, statherôs*, el registro es, en general, confiable. Los editores seleccionaron sólo un tercio de los vocablos que constan en los *Indices Pseudo-Dionysiani* de A. Van den Laede, Lovaina, 1941, obra inaccesible a nosotros.

ordenamientos divinos; θεοτελής 'divinamente perfecto', aplicado al *logos* en cuanto Palabra revelada; θεόφυτος 'de planta divina', que califica los 'brotes' como metáfora de las segunda y tercera Personas de la Trinidad. También intentan definir a Dios los sustantivos *autotheótes* 'deidad en sí' y *autoisótes* 'igualdad en sí', como el adjetivo *autózoos* 'vital en sí, autovital' que se aplica a Dios-Vida (VI 3) y el adjetivo *autokinetikós* 'automovilizador' atribuido a Dios-Potencia (IV 17).

Frente a estos *hápax* neológicos referidos a Dios, hay algunos que apuntan más indirectamente a Él: αὐτοφθορά 'corrupción en sí', se menciona cuando se niega que el mal pueda ser causa o generador de algo, porque sólo Dios es creador; νοερότης 'intelecto', se aplica, en cambio, al alma, en su movimiento rectilíneo de contemplación de las cosas divinas; *ouranoporía* 'camino celestial', designa el derroteo de los astros como creación divina. El adverbio ὑμνητικῶς 'himnoalabadoramente', se refiere al modo en que los Escritores sagrados registran la Palabra revelada.

De tal modo, vemos que los *hápax* neológicos apuntan a la esencia y al accionar de Dios como una clave del tratado. Siendo Dios un ser incognoscible, es lógico, en la estética y en el pensamiento dionisianos, que el autor utilice tantos neologismos para expresar lo humanamente inexpresable e inconcebible.

Por otra parte, ochenta y ocho vocablos aparecen más de una vez pero sólo en *Los nombres divinos*. Veamos qué nos sugiere su análisis. El adjetivo *agatharkhikós*, 'relativo al principio de bien', aparece dos veces: su presencia se vincula con el Bien como uno de los nombres de Dios, el primero de ellos[5], y por esto no sólo es fácilmente comprensible su ocurrencia exclusiva en este tratado del *Corpus* sino que además confirma a su referente, la figura de Dios y su posible conocimiento por parte del hombre, como eje de la obra. En la misma situación está el sustantivo *agathonymía*, 'denominación de bien', que ocurre dos veces; el adjetivo *agénetos* 'ingenerado', que aparece cuatro veces, tres en IX 4 y una en X 3, aplicado a Dios; asimismo el sustantivo *hagiótes* 'santidad', que aparece dos veces en el capítulo XII, *akinesía* 'inmovilidad', que ocurre dos veces en el capítulo XI, ya como propiedad de Dios, ya como de sus providencias. El adjetivo *áleptos* 'inaprehensible' también ocurre dos veces aplicado a lo inteligible y en particular a Dios; *apeirodynamos* 'ilimitadamente potente', califica la bondad en III 2, directamente a Dios en VIII 2 y a su distribución en VIII 3; *apeiródoros* 'ilimitado en dones', califica a Dios en V 3 y a su

---

[5] Por ello esta cualidad de Dios inicia un tratado como las *Sentencias* de san Isidoro, llamado también *De summo bono*.

efusión de dones en IX 2. El adverbio *aperioríst*os[6] 'infinitamente', se aplica al modo en que la bondad divina concibe los entes (I 7), al modo en que Dios aprehende su propio ser (V 4), y el adjetivo *aperiórist*os a la potencia infinita de Dios (VIII 2). La forma *apléthyntos* 'inmultiplicado' califica el canon bíblico como revelación divina (II 2) y también a Dios a pesar de ser Él causa de lo múltiple (II 11). El adjetivo *apókryphos* 'escondido', aparece sustantivado como el lugar donde se cimenta Dios, fuera de toda revelación y, por lo tanto, imposible de conocer (V 2); el uso del vocablo en VII 1 es una cita de *Colosenses* 2:3, que califica como ocultos los tesoros de sabiduría que radican en Dios. El verbo *apolytróo* 'redimir' y el sustantivo correspondiente, *apolytrosis* 'redención', también son exclusivos de este tratado dentro del *Corpus*; en I 8 se aplica el verbo a los no iniciados, que deben ser redimidos mediante la contemplación de lo divino; y en VIII 9 se lo aplica dos veces a la justicia divina; el sustantivo aparece también dos veces en este mismo contexto como uno de los nombres que la Biblia da a dicha justicia (VIII 1 y 9) y del mismo modo en I 6, es decir, como designación de Dios. El adjetivo *apoplerotikós* designa la 'colmante' o 'plenificadora' divinidad del Hijo (II 10) y también a Dios-Vida como causa de toda vida (VII 3). El término *arkhisynagogós*, que Heil-Ritter registran como proparoxítono[7], es 'principio recolector' como designación de la bondad divina que convierte hacia Dios todo lo disperso (IV 4), mientras que acentuado *arkhisynágogon* califica metafóricamente la paz divina como 'princesa de las reuniones', valor que tiene el vocablo en el NT como tecnicismo de la jerarquía judía (XI 1). El sustantivo *autoagathótes*, neológico, aparece tres veces pero sólo en *Los nombres divinos*, pues es 'la bondad en sí' (II 1; XI 6 *bis*), nombre de Dios. Es el mismo caso de los sustantivos *autodynamis* 'potencia en sí', que ocurre tres veces, *autoeînai* 'ser en sí', que aparece en cinco lugares, *autoeiréne* 'paz en sí', registrado en dos ocasiones, *autoomoiótes* 'similitud en sí', usado en tres *loci*, *autosophía* 'sabiduría en sí', con cuatro ocurrencias, y el adjetivo *autoyperoúsios* 'supraesencial en sí', con dos: todos ellos se refieren de modo directo a Dios. Indirecto, en cambio, es el uso del verbo *basileúo* en 119:2, en la cita de *I Timoteo* 6:15 "rey de los reinantes" *basileús basileuónton*, pues se somete a Dios la dignidad de los reyes; la misma frase reaparece en 224:3, donde se añade que es reinante "en la eternidad y sobre la eternidad y aún más". En I 6 menciona Dionisio el sustantivo *gnóstes* 'conocedor' como uno de los nombres

---

[6] El "Griechisches Register" de HEIL-RITTER lo enlista erróneamente como adjetivo *aperiórist*os, que se da en 201:3 pero no en 120:5 ni 183:4.

[7] HEIL-RITTER, *op. cit.*, p. 275.

que la Biblia da a Dios, mención que se reitera en VII 2, así como *dynástes* 'poderoso', en el mismo lugar de I 6, es otra de las designaciones bíblicas de Dios y se reitera en VIII 6. El adjetivo *demiourgikós* 'forjador' se atribuye a Dios-Causa (IV 30), negando que esa función pueda asignarse a dioses (XI 6), y también se le atribuye *eidopoiós* 'formalizador' (II 10, IV 18 y 35) sea como Dios-Causa o Dios-Bien, y el adjetivo *eirenikós* 'pacificador', que aparece tres veces[8], como calificación de la unión y de la fecundidad de Dios (XI 2) y negándola a quienes son dominados por las pasiones (XI 5); con esa misma idea se vincula el sustantivo *eirenódoros* 'don de paz', como predicativo del Bien (IV 21), que aparece por segunda vez en XI 3 como adjetivo de las providencias divinas. El uso de *dyás* 'díada' se da dos veces en IV 21 y una en XIII 2, para sostener que la díada y todo número participan del uno, es decir, de Dios. El verbo *ektheóo* 'consagrar a Dios' se aplica como atributo de las inteligencias en I 5 y se reitera en VIII 5, apuntando a la divinización en tanto acercamiento de la Creación a Dios, y la misma función tienen las dos ocurrencias del sustantivo *ekthéosis* 'divinización' (IX 5, XII 3). El adjetivo *ekstatikós* 'extático' se atribuye al *éros* divino y a su potencia (*ter* IV 13). El adverbio *helikoeidôs* 'espiraladamente' se aplica dos veces al movimiento de las inteligencias divinas (IV 8 y 9)[9], mientras que el adjetivo correspondiente califica paradojalmente el movimiento de "la progresión estable y la estabilidad generadora" de Dios (IX 9). El adjetivo *henarkhikós* 'principio de unidad' califica también paradojalmente a la Tríada o Trinidad (II 4 *bis*, 5) y a la deidad (IV 4). El verbo *henízo* 'unificar' se aplica como acción pasiva de quienes se asimilan a Dios (I 3 y 4). El sustantivo *epharmogé* 'armonización' se utiliza para señalar el vínculo entre los entes y Dios-Belleza (IV 7 *bis*) en tanto Él es causa de toda ensambladura o adecuación (V 7, VII 3). El término *zelotés*, que aparece dos veces en un mismo pasaje (IV 13), designa a Dios como 'celoso' porque atrae a los entes hacia Sí y genera celo en ellos, que son 'celables' *zelotós*, adjetivo que ocurre en ese mismo lugar también dos veces. Que el adjetivo *zoarkhikós* 'principio de vida' (III 2) se aplique al cuerpo de la Virgen es adecuado en tanto éste contuvo a Dios, por eso se atribuye a Dios-Vida en VI 3, así como el verbo *zoopoiéo* 'vivificar' ocurre tres veces en II 1 referido a la Trinidad y el verbo *zoóo* 'vitalizar' se aplica en dos ocurrencias a Dios-Bien (IV 2, 4), en otra al sol como metáfora de Dios (V 8) y en otras dos a Dios-Vida (VI 3). En tres ocasiones aparece el adjetivo *theogónos* 'engendrador de Dios', en dos casos aplicado a Dios Padre (II 1 y 7), en otro sus-

---

[8] *Ibidem*, p. 278 registra solamente dos ocurrencias, omitiendo la de 219:3.

[9] 153:7 y 17; *ibidem*, p. 279 registran esta ocurrencia como del adjetivo *helikoeidés*.

tantivado como 'lo divinamente engendrado' (XIII 3). Obviamente, es lógico que el adjetivo *theonymikós* 'del nombre divino' aparezca sólo en este tratado; ocurre cuatro veces aplicado al conocimiento (I 6), a la denominación esencial de Dios (V 1), a las estatuas como metáfora de los nombres bíblicos de Dios (IX 1) y al objeto de la explanación intentada (XIII 4). Asimismo el adjetivo *polyónymos* 'de muchos nombres' califica a la divinidad (I 6, VII 1, X 1), así como el adverbio *polyonymos*[10] caracteriza el modo en que los autores inspirados alaban a Dios (*ibidem*). En una misma página aparecen el adverbio *presbytikôs* y el adjetivo *presbytikós* (*bis*, III 2), que se refieren a los textos 'ancestrales' de inspiración divina. El sustantivo *kéntron* aparece en uno de esos lugares donde Dionisio aplica su don didáctico mediante claros ejemplos: tres veces en el mismo *locus* de V 6 ocurre este vocablo, cuando se explica el ejemplo del círculo por cuyo centro pasan todas las rectas, como imagen de Dios, a quien están unidos todos los seres a pesar de estar distanciados de Él. No desentona con esta comparación la imagen del cosmos en la que los astros definen el tiempo por movimientos cíclicos, para decir lo cual utiliza Dionisio el adjetivo *kyklikós* (IV 4), el cual reaparece para calificar la entrada hacia el alma (IV 9), mientras el adverbio *kyklikôs*[11] describe el movimiento circular de las inteligencias divinas (IV 8): cosmos, inteligencias divinas y alma, 'giran', por decirlo así, en torno de Dios. Once ocurrencias tiene el adjetivo *monoeidés* 'monoforme', que califica el conocimiento que tiene Dios (IV 6), su belleza (IV 7), y califica al sol como imagen de Dios (V 8) y a las progresiones que parten de Dios (IX 5). El adverbio *monoeidôs*[12] indica el modo en que los entes participarían del Bien si fueran iguales (IV 20), el modo en que el alma comprehende las potencias providenciales (V 7), el modo en que se han de contemplar las cosas contrarias (*ibidem*), el modo en que el sol aprehende las causas de las cosas que participan de él (V 8), el modo en que Dios aprehende en Sí las causas de todo (VII 4), en que existe como 'lo pequeño' (IX 4), el modo en que se define como perfecto (XIII 1). La perfección de Dios aparece también indicada con el adjetivo *protéleios* 'preperfecto' (II 10, VII 2), que ocurre dos veces. Esta 'pre-perfección' causal, anterior a toda creación, se vincula con el verbo *proÿphístemi* 'preexistir', que es utilizado nueve veces por Dionisio pero sólo en este tratado, aplica-

---

[10] El registro de Heil-Ritter incluye su uso en 118:13 como si fuera del adjetivo *polyónymos*.

[11] El "Griechisches Register" de HEIL-RITTER, *op. cit.*, p. 287 incluye esta ocurrencia de 153:4 como del adjetivo.

[12] HEIL-RITTER, *op. cit.*, p. 289 registra como del adjetivo *monoeidés* las ocurrencias del adverbio *monoeidôs* en 166:3, 185:14,18, 188:3, 198:23, 210:2, 226:10.

do al rayo supraesencial (I 4), a la belleza (IV 7), al poder unificador de Dios (IV 12), al ser divino (V 5), a la mónada (V 6), a los paradigmas y razones de los entes (*bis* V 8), a la vida (VI 3), a la causa (VII 2). Hacia el final del tratado aparece el sustantivo *panktesía* 'total posesión', que define el señorío como nombre de Dios y describe a Dios-Causa (XII 2 y 3). El adjetivo *panágathos* 'totalmente bueno' califica los dones de la Trinidad (III 1) y las esencias que reciben la bondad divina (IV 20); *pantodynamos* 'omnipotente' aparece como atributo de Dios (VIII 6 *bis*), como asimismo su sinónimo *pantokratorikós*[13], que ocurre seis veces: calificando a Dios como fundamento (IV 4), como seguridad (VIII 5), como sede, raíz productora y cavidad receptora (X 1) y como calificativo del *éros* divino (*ibidem*). En cuanto al adjetivo *paradeigmatikós* (IV 7) se atribuye a Dios en tanto Belleza, porque define todo, y al principio o *arkhé* en tanto causa y límite de todo (IV 10). El término *patriá* 'descendencia', aparece tres veces: en una cita bíblica de I 4 para señalar que todas las generaciones derivan de Dios, pero dos veces en II 8 con la acepción de 'paternidad' referida a la divina. El verbo *plethyo* 'pluralizar' es usado por Dionisio para indicar que la unión, propiedad de Dios, se multiplica en distinciones, que son los diversos seres creados (II 5), sin perder su unidad (II 11, XII 4). Con él se vincula el sustantivo *polygonía* 'multigeneración', que ocurre dos veces y apunta también a la Creación a través de la *próodos* divina (VI 3, IX 5). Hemos señalado más arriba que el prefijo *syn-* se utiliza para indicar que Dios no se mezcla aunque contiene todo en sí sin ser sus creaturas. Los verbos *synkeránnymi* 'compenetrar' y *synkhéo* y el adjetivo *synkratikós* son exclusivos del *LND*; el primero se utiliza para el símil de las luces que unen sus rayos (II 4) y para la paz unificadora (XI 2, *bis*); el segundo verbo, *synkhéo* 'confundir', se aplica a las transmisiones de la Palabra divina, cuyas distinciones no pueden confundirse (II 2), y a Dios como cimiento inconfuso (II 4); el adjetivo *synkratikós* 'combinador', califica paradojalmente a la potencia que combina diferenciadamente (IV 12 y 15), de modo que confirma la idea de los verbos mencionados. Y en la misma línea está el uso del adjetivo *synmigés* 'conexo', que se usa al indicar que la divinidad no tiene relación conexa con las creaturas que participan de ella (II 5), pero tampoco cada cosa pierde su propia naturaleza (VIII 9). Asimismo el sustantivo *symphyía* 'cohesión', se aplica a Dios como fuente de paz (XI 1 y 2). Ha sido ya repetidamente observado que uno de los rasgos léxicos

---

[13] Este adjetivo alterna con su sinónimo *pantokrátor*, que aparece tres veces pero también en *Jerarquía celeste* y *Jerarquía eclesiástica*. El diccionario de Sophocles, sin embargo, distingue *pantokratorikós* como '*del* todopoderoso', referido al todopoderoso, mientras que sería *pantokrátor* 'todopoderoso'.

típicos de Dionisio es el uso del prefijo *hypér*, que da la idea de supraeminencia en Dios. De los numerosos vocablos conformados con él, son propios de *LND* los adjetivos *hypertelés* 'supraperfecto' y *hyperónymos* 'supranominal' (cuatro ocurrencias cada uno). Por otra parte también lo son el adjetivo *hypostatikós* 'sustancial' (dos apariciones) y *hypostátis* 'sustanciadora', aplicado a la causa (cinco usos) y el sustantivo *hypostátes* 'sustentador' (siete usos), que caracterizan el ser divino. También se aplica a Dios-Causa la metáfora *phrourá* 'guarda', con seis ocurrencias. El adjetivo *phylaktikós* 'vigilante' caracteriza el perro en un ejemplo de IV 25, pero se aplica a la paz divina en XI 3. El adjetivo *khronikós* 'temporal' se utiliza para referirse a la dimensión asumida por Dios en su Encarnación (I 4), y su adverbio[14] *khronikôs* como modo ajeno a Dios-preexistente (V 10). El sustantivo *palaiótes* 'antigüedad', aparece dos veces, para designar la cultura pagana (IV 4, VI 2): es aparentemente el único sustantivo exclusivo de *Los nombres divinos* que no se refiere a Dios, sea por sus atributos o por su contrario.

El término *adynamía* se registra tres veces en el capítulo IV, en el sector dedicado al mal, y designa la 'impotencia' que caracteriza al mal como contrario del Bien, que es todo potencia. En el mismo caso está el adjetivo *akallés*, 'falto de belleza', usado una vez en el mismo sector como rasgo del mal, y otra en el capítulo V como contrario a lo divino. Cinco ocurrencias se registran del adjetivo *ámoiros* 'impartícipe', sustantivado como lo que no participa de sensibilidad (148:17), o de vida e inteligencia (166:14), o del bien (167:20, 171:11, 177:17), de las cuales, la primera es neutra, pero las cuatro últimas aplicaciones apuntan al mal en tanto distanciado de Dios. El verbo *asthenéo* 'debilitar/se', aparece cinco veces: en un caso se aplica a la corrupción de los entes en cuanto a su relación de armonía (IV 23), en otro a los demonios, que son malos no por esencia sino por debilidad respecto de su principado o de su actividad natural (*ibidem*, dos ocurrencias), en cuarto lugar se aplica a los errados, los que conociendo el bien se apartan de él[15] (IV 35) y, al final del tratado, Dionisio aplica el verbo a sí mismo y a sus compañeros en cuanto a que no deben debilitarse en la transmisión de la verdad (XIII 4). El adjetivo *genesiourgós* 'originador' aparece cuatro veces en IV 19-20 para sostener que el mal no origina nada salvo a través del bien, y se reitera la idea

---

[14] HEIL-RITTER indican la ocurrencia de 189:15 como del adjetivo.

[15] El "Griechisches Register" de HEIL-RITTER ubica este *locus* en 179:6, cuando corresponde 179:7 (*asthenoûntas*), pues en la línea precedente aparece el compuesto *exasthenoûntas*, prácticamente sinónimo y confundible por homeoteleuto.

mediante el adjetivo *guennetikós* 'engendrador' usado en IV 28, mientras que en sentido positivo se aplica a la paz en XI 1. Un lugar particular ocupa el sustantivo *él leipsis*, que aparece catorce veces pero sólo en este tratado del *corpus*: significa 'defecto' y se aplica a la falta de bien que hay en todo mal (IV 20, 23, 24, 25, 27, 30, 32, 33, 35); trece ocurrencias corresponden entonces al sector llamado habitualmente 'excursus sobre el mal', sector que en realidad completa el desarrollo del enfoque de Dios como Bien y fuente de bien, pero la décimocuarta aparece en VII 2 para señalar que "lo ininteligente e insensible tiene que ser ordenado en Dios según supraeminencia, no según defecto". El verbo *enantióomai* 'contraponerse' ocurre dos veces, ambas en ese mismo sector: en IV 19 y 20 se dice que el mal está contrapuesto al bien y que es mal en tanto se da esa contraposición. También corresponden a ese sector las ocurrencias del verbo *kakyno* 'pervertir', que son siete, todas ellas aplicadas al mal, y una del sustantivo *metabolé* 'cambio' (IV 21), como hecho ajeno a Dios; su otra ocurrencia, en VII 4, señala que la *metabolé* es fruto de la ignorancia, por lo tanto, también ajena a Dios. En ese mismo sector se dan las dos ocurrencias del verbo *paryphístemi* 'subsistir', que se aplica a la enfermedad y al vicio (IV 20 y 27)[16].

De este análisis se desprende que el léxico exclusivo de *Los nombres divinos*, en relación con el *Corpus*, confirma la temática destacada por el autor y permite enumerar las características divinas: Dios es bien, ingenerado, santo, inmóvil, inaprehensible, ilimitadamente potente, ilimitado en dones, infinito en su ser, sus concepciones y sus potencias, inmultiplicado, oculto, redentor, convocante, plenificador; Dios es la potencia, el ser, la similitud, paz, sabiduría y supraesencialidad en sí; es el rey de todo, conocedor de todo, engendrador y forjador de todo, formalizador, pacificador, divinizador, extatizante; se mueve sin cambios, es armonizante, celoso, vivificador y vitalizador; es centro de todos los seres, es monoforme, poseedor de todo, totalmente bueno, todopoderoso, paradigmático, es paternidad que se multiplica sin perder unidad, es preperfecto, tiene presubsistencia, se compenetra sin confundirse; es sustentador, vigilante e intemporal. Por el contrario, lo impotente, falto de belleza, impartícipe, lo debilitado, lo incapaz de dar origen y ser, es mal en tanto distante o carente de Dios.

Antes de arribar a las conclusiones encaramos la tercera parte de este

---

[16] El verbo *hyphístemi*, que también significa 'subsistir', tiene más numerosas ocurrencias y no es exclusivo de *LND*. La diferencia con *paryphístemi* es que éste añade la idea de 'subsistencia junto con', 'mantenimiento secreto junto a'.

análisis léxico, concentrándonos en el punto opuesto a estos indicadores, es decir, en los vocablos con más numerosas ocurrencias.

Cinco veces se registra *epistrophé* 'retroversión' (y otras cinco en todo el resto), mientras que veinte ocurrencias tiene *próodos* 'progresión' (sólo diez en el resto del *Corpus*). Si bien, como veremos, en confrontación con la frecuencia de otros vocablos, éstos no son relevantes, lo son por comparación con el resto del *Corpus*, cuya extensión equivale a la de *LND* solo. Si la actitud de regreso desde el mundo hacia Dios, la *epistrophé*, aparece de modo regular en todo el *Corpus*, lo cual sugiere que tanto en la alabanza a Dios como en la vida eclesiástica del hombre y en su unión mística hay modos de 'retroversión', en cambio, en *LND* se acentúa la *próodos* o 'progresión', es decir, el impulso amoroso de Dios hacia su Creación. Esto nos habla sobre la figura de Dios y su accionar como centro de este tratado y sobre el hecho de que, en el pensamiento dionisiano, todo parte de Dios, incluso en Él se inicia la obra de nuestro autor.

La preocupación de Dionisio respecto de ese Dios centro del tratado es lograr su conocimiento; esto lo confirman las treinta y una ocurrencias del sustantivo *gnôsis*. Conocerlo implica retornar a Dios, en un impulso que se vincula con el uso del verbo *ephíemi* 'tender, lanzarse a' que aparece treinta y nueve veces, y del adjetivo verbal *ephiktós*, que ocurre catorce.

Dionisio plantea, en este tratado, como camino de acceso a Dios y, a la vez, de alabanza a Él, el adentrarse en la *theología*, entendida en sus dos sentidos, 'oráculos de Dios' y 'estudio de Dios', pero fundamentalmente en el primero. El término aparece veinticuatro veces, más otras veinticuatro ocurrencias de *theológos* 'vocero de Dios' y quince del adjetivo *theologikós*. En relación con Dios como centro del tratado y de la *gnôsis* de Dios como su objetivo, la *theología* es el camino metodológico. Que el objetivo simultáneo es que tal estudio sirva a la vez como una alabanza, se detecta en el uso frecuencial del campo semántico de *hymnéo*, que ocurre sesenta y siete veces, más cuatro de *hymnos*, tres de *hymnodía* y dos de *hymnología*.

Por eso no extraña que haya cuarenta ocurrencias de *phôs* 'luz', más once en plural, más nueve vocablos compuestos con la misma raíz. Esto apunta a las Sagradas Escrituras como fuente de 'luz', metáfora de la Revelación que permite inteligir y conocer a Dios. Precisamente uno de los vocablos con más frecuencia de uso es *lógos* 'palabra', que ocurre ciento ocho veces, más sesenta y siete apariciones de *logíon* 'oráculo', que completan el campo semántico de *theología / theológos* recién considerado: si Dios es el objeto de conocimiento, la Biblia es el método.

Tampoco asombra que cuarenta veces se registre *psykhé* 'alma', pues es ella la que tiende o aspira a retornar a Dios y la que es iluminada por la Revelación como camino de retorno.

Esa Revelación es una de las múltiples manifestaciones de la bondad divina, de Dios como sumo Bien. El abstracto *agathótes* 'bondad' aparece cuarenta y una veces; teniendo en cuenta que Dionisio parte de la denominación de Dios como Bien y redacta un largo *excursus* sobre el mal, resulta coherente que *agathótes* sea una palabra-clave. Lo mismo ocurrirá con *arkhé*, que ocurre cuarenta y siete veces: si los llamados presocráticos buscaban un 'principio' material o abstracto del mundo, Dionisio aplica ese término de primigenia raigambre filosófica al Dios judeo-cristiano.

El sustantivo *noûs* se registra cuarenta y cuatro veces, más veintiuna en plural, quince de *nóesis*, veinte de *noéo*, veintiocho de *noetós* y treinta y tres de *noerós*; veintinueve de *prónoia*. Esta abundancia del campo semántico del 'intelecto' sugiere que es una clave: Dionisio propone como metodología la "suspensión de todas las actividades intelectuales" (I 5) en el sentido de dejarse impregnar por la Revelación de las Escrituras, pero éstas tocan sin duda la razón, aun cuando en la *Teología mística* se llegará a exponer que la unión con Dios, su conocimiento, es amorosa, mística, misteriosa, más que intelectual. Para ello, la fe pide a la razón que reconozca que en Dios no se da nada a nivel humano sino todo en grado supraeminente. Que el objetivo del conocimiento de Dios apunta a la unión con Dios[17] se confirma con la frecuencia que tiene el campo semántico de 'unir': aparece *hénosis* 'unión' cincuenta veces, pero a este sustantivo se suman cuarenta y cinco ocurrencias del verbo *henóo* 'unir', dieciocho de *heniaios* 'unitario', doce de *henótes* 'unitariedad', nueve de *henikós* 'único', nueve de *henoidés* 'uniforme', siete de *henás* 'unidad', siete de *henotikós* 'unificador' y cinco de *henopoiós* 'unificante'. Todos estos sustantivos, verbos y adjetivos se refieren al ser o a la actividad de Dios, que convoca y reclama la incorporación del hombre a esa unidad.

Para que el hombre pueda retornar a Dios, unirse a Él, es que Dios 'participa' su ser; aunque pueda parecer paradójico, la unión necesita de la participación: si la unión con Dios es asimilarse a Él, es decir, ser 'de Dios'[18], es lógico que esta clave significativa aparezca reflejada en las sesenta y cinco ocurrencias de *metékkho*, las doce de *metadídomi*, doce de *metokhé*, siete de *metousía* y seis de *méthexis*.

Si 'bondad' y 'principio' son dos claves caracterizadoras de Dios, *zoé* 'vida' también lo es, pues ocurre setenta y tres veces en el tratado. Esta elevada frecuencia es sugerente acerca de la posición optimista de Dioni-

---

[17] Cf. Y. de ANDIA, *Henosis. L'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, Leiden, Brill, 1996.

[18] Cf. J. RICO PAVÉS, *Semejanza a Dios y divinización en el "Corpus Dionysiacum"*, Granada, Pontificia Universidad, 1998.

sio: la *bíos* temporal del hombre es una marcha hacia la *zoé* eterna en la unión con Dios, estado óptimo para el que la muerte es sólo un tránsito[19]; a esa Vida que es Dios se dirige la aspiración del conocimiento de Dios, de la unión a Él. Con la idea clave de *arkhé* se vincula otra cuyo registro demuestra también que es clave: *aitía* 'causa', cuenta con setenta y cuatro ocurrencias, más veintiocho de su sinónimo *aitíon* 'causante'; si sumamos el adjetivo *aítios* que ocurre veinticinco veces y *aitiatós* que aparece ocho, se hace evidente la intención de señalar a Dios como causa de todo. Y que de esa causa o principio emana todo se refleja en el uso de *dynamis*, que ocurre setenta y nueve veces más treinta y una veces en plural: Dios es potencia no sólo porque tiene en Sí todo sin ser cada creatura, sino porque tiene el poder creativo.

Después de estas comprobaciones no puede extrañar que el sustantivo *theós* aparezca noventa y ocho veces, dejando de lado los numerosos sustantivos y adjetivos con el prefijo *theo-*, ni que otras treinta y seis veces ocurra el abstracto *theótes* 'deidad'. Dios es centro del tratado y el objetivo de éste es conocer a Dios, llegar a su Ser divino. De ahí que el vocablo más ocurrente sea *ón* 'ente': el participio sustantivado *ón* se incluye en el Registro con la indicación *passim*, es decir, tiene innumerables ocurrencias. Al estudiar los nombres de Dios, Dionisio estudia el Ser, no sólo de la divinidad sino de su Creación. El 'ente' es una clave del discurso dionisiano, que pretende llegar a la realidad visible en su vínculo global o integral con la realidad invisible. De ahí también que aparezcan cincuenta y una ocurrencias de *ousía* 'esencia' en singular más trece en plural y sesenta y seis del adjetivo *hyperoúsios* aplicado a Dios.

Finalmente, y particularmente interesante, es que ciento veintiuna veces aparezca el adjetivo *hólos*, frente a sólo veinticuatro en todo el resto del *corpus*, más treinta usos del adverbio y siete del abstracto *holótes* 'integridad'. Aunque dé la impresión de que Dionisio está 'desmembrando' a Dios al analizar las diversas denominaciones que intentan describir su Ser, todo el método apunta a una síntesis integradora: la divinidad es algo 'entero', 'completo', su aparente multiplicidad e incluso su Trinidad son manifestaciones de una sola Unidad, concepto que culmina el tratado. La integridad divina, *holótes*, reclama la integridad del hombre y de la Iglesia, que no por casualidad es *katholiké*. En un momento histórico de nume-

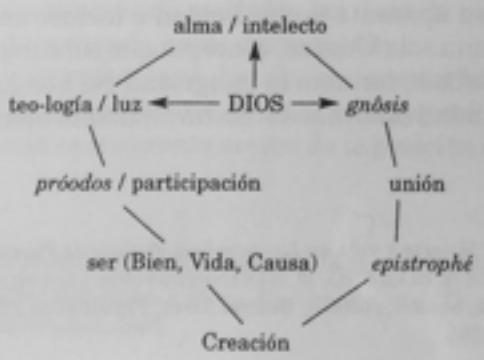
---

[19] Cf. P. CAVALLERO, "Muerte y vida en *Los nombres divinos* de Pseudo Dionisio", en R. BUZÓN, P. CAVALLERO, A. ROMANO, M. STEINBERG (eds.), *Los estudios clásicos ante el cambio de milenio: vida, muerte, cultura*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, 2002, I, pp. 242-255.

rosas disputas heréticas y divisiones consecuentes, Dionisio reclama la unidad.

En conclusión, el análisis frecuencial del uso léxico abarcó tres aspectos: por una parte, la valuación de los *hápax* del tratado, de aquellos vocablos que Dionisio usa una sola vez y en esta obra y que, en muchos casos, son neologismos; en segundo lugar, valoramos los términos que aparecen más de una vez aunque escasamente y sólo en *Los nombres divinos* pero no en el resto del *Corpus*; y en último lugar, analizamos los lexemas que ocurren con la más alta frecuencia en el tratado. El primer grupo nos permitió concluir que los neologismos apuntan a la esencia y al accionar de Dios como clave del tratado, y que ambas cosas son tan inaprehensibles para el hombre que sólo pueden expresarse aproximativamente mediante palabras novedosas, que se aparten de lo común, terreno y habitual. El segundo grupo dio lugar a enumerar las características de Dios, que en algunos casos ya aparecían en los *hápax*, pero se añade el hecho de que se utiliza el mismo recurso para oponer, a los divinos, los rasgos del mal: el análisis del mal surge como modo necesario de definir a Dios en tanto Bien y delimitar el alcance de la existencia del mal para condenar la doctrina maniquea. Si el nombre de Bien es el primero, por ser esa Bondad la causa o principio de los seres, de la *próodos* creativa, de la convocatoria a la unidad (*epistrophé*), era necesario contraponerlo al problema del mal, de modo que el discutido sector del capítulo IV, sentido como *excursus* por muchos estudiosos, es más bien un complemento preciso para la explanación. Finalmente, el tercer grupo, el de los vocablos con más alta frecuencia de uso, nos llevó a confirmar, más que los atributos y el accionar de Dios, las ideas rectoras: Dios, su conocimiento y alabanza como objetivo de la obra y su Palabra como metodología de acceso, el alma y su intelecto como destinatarios, Dios como Bondad creadora, principio, vida, causa, unidad participativa e integradora.

Podríamos diagramar las ideas claves de la obra de la siguiente manera:



Mediante este método de análisis cuantitativo o frecuencial hemos confirmado, de modo objetivo, los temas que surgían como reiterados y relevantes a partir de los morfemas y raíces utilizados por el autor, y hemos afinado las ideas directrices, el objetivo y metodología del tratado. Así como en otro lugar el estudio estadístico de las preposiciones y conjunciones nos permitió evaluar el estilo sintáctico y las tendencias medievales de la lengua, ahora podemos ver qué peso tiene cada idea clave en el interior del tratado y en su relación con el resto del *Corpus*.

DA ANTIGÜIDADE CLÁSSICA À IDADE MÉDIA: A IDÉIA DA *HUMANITAS* NA ANTIGÜIDADE TARDIA OCIDENTAL

RENAN FRIGHETTO*
(Universidade Federal do Paraná R/CNPq)

Apresentar qualquer estudo que diga respeito a transição histórica dum determinado período à outro sempre acabará por remeter-nos ao reincidente tema da longa duração proposto por Braudel em meados do século XX[1]. Sua afirmação, incontestável por certo e defendida por discípulos do porte de Michel Vovelle[2], de que "as permanências ou sobrevivências dão-se no imenso campo do cultural"[3] levam-nos a refletir exatamente sobre as velocidades que impulsionaram as transformações, umas mais rápidas -as quais denominamos "revoluções"[4]–, outras mais lentas que atingem o próprio campo do pensamento literário, da cultura e, quiçá, das mentalidades. Este desenvolvimento histórico mais "letárgico" e vincula-

---

* Trabalho vinculado ao projeto "O poder régio e a sua legitimidade no reino hispano-visigodo de Toledo (ss. VI/VII)" – CNPq 2003/1.

[1] Para tanto vide o clássico texto escrito por F. BRAUDEL, "A longa duração", in *História e Ciências Sociais*, Lisboa, 1981, pp. 7-39.

[2] M. VOVELLE, "Um tempo mais longo: resistências e longa duração nas mentalidades coletivas", *in Ideologias e Mentalidades*, S. Paulo, 1987, pp. 255-98.

[3] Cf. BRAUDEL, *op. cit.*, p. 15; idéia que respalda VOVELLE, *op. cit.*, pp. 271-272: "...Apaentemente, tanto a história da cultura como a das atitudes coletivas fizeram seus avanços mais proeminentes no tempo longo da sociedade tradicional do Antigo Regime...".

[4] Segundo VOVELLE –"A sensibilidade pré-revolucionária", *in op. cit.*, p. 338– "...Mas o pesquisador, trabalhando no tempo curto da chama revolucionária, se vê incessantemente remetido de volta ao problema das origens, da contextualização em uma evolução de longa duração, cujos comportamentos revolucionários poderiam não ser mais que a resultante ou a cristalização "a quente»...", onde a revolução, pese a sua característica imediata, teria origens que poderiam remeter à um tempo mais longo.

do ao âmbito cultural, mais lento e que por vezes remonta a vários séculos que antecederam o objeto analisado, será foco de nossa atenção neste trabalho.

Inicialmente devemos lançar nosso olhar crítico com relação ao conceito, historiograficamente recente, de Antigüidade Tardia[5]. Em linhas gerais, até bem pouco tempo, os limites cronológicos impostos à Antigüidade ditavam o seu "fim" no século V, coincidindo esta centúria com a desagregação política do Império Romano do Ocidente. Porém, a bem da verdade histórica, referimo-nos nesse caso ao campo político e com certa dose de fatalismo. Os enciclopedistas e iluministas acentuaram o "triunfo da religião" como causa imediata da "queda" do Império nos territórios ocidentais[6]. Durante gerações esta idéia esteve presente no imaginário dos historiadores, filósofos e filólogos, para citarmos alguns dos mais insignes representantes das ciências das humanidades. Mas para nossa sorte desde o surgimento da corrente dos *Annales* o que antes aparecia como certeza absoluta passou ao âmbito das hipóteses: será que a Igreja foi responsável pela desestruturação política do Império na *Pars Occidentalis*? Essa e outras várias perguntas foram colocadas e apontavam para a existência de permanências e continuidades em todos os quadrantes, do político ao econômico, do cultural ao social. Logo podemos dizer que os elementos básicos da civilização greco-helenística-romana sobreviveram ao marco cronológico do século V sofrendo algumas alterações com respeito a sua forma original. Exemplo disso podemos ver no principal alicerce institucional da realidade mediterrânica greco-latina, a *polis / ciuitas*.

Com efeito, desde finais do século II de nossa era, a *polis / ciuitas* vai perdendo paulatinamente sua importância como centro das decisões políticas e econômicas no mundo greco-romano sofrendo uma consequente redução no seu papel de difusora da cultura e de valorização social[7]. Con-

---

[5] Conceito que tem como expoentes máximos os trabalhos de H. I. MARROU, *Decadência romana ou Antigüidade Tardia?*, Lisboa, 1979; P. BROWN, *O Fim do Mundo Clássico. De Marco Aurélio à Maomé*, Lisboa, 1972; A. H. M. JONES, *The Later Roman Empire 284-602. A social, economic and administrative survey*, Oxford, 1964, 2 v..; J. FONTAINE, *Isidore de Sèville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, Paris, 1959, 2 v. e J. A. STRAUB, "Consciencia de Imperio y sentimiento nacional en las provincias romanas. Hispania y el Imperio Romano en la concepción de Floro", *in Antigüedad y Cristianismo VII - Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano*, Murcia, 1990, pp. 649-667.

[6] Dentre os diversos estudos sobre o tema desenvolvidos no final do século XVIII destacamos o sugestivo E. GIBBON, *History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, Londres, 1914.

[7] De acordo com J. ARCE, "La transformación de Hispania en época tardorromana: Paisaje urbano, paisaje rural", *in De la Antigüedad al Medievo (Siglos IV-VIII). III Congreso de*

tudo ela não desaparece do cenário imperial romano e adapta-se as novas condições[8]: ganha um muro à sua volta para proteger-se de possíveis incursões[9] e ainda manterá suas funções administrativas graças ao proces-

---

Estudios Medievales, Ávila, 1993, p. 246: "...La crisis de la ciudad –y del estamento gobernante de la misma– es un fenómeno que empieza ya en el siglo II y que se debe a que los componentes sobre los que se fundaba su prosperidad –ervegetismo espontáneo, capacidad más autónoma en cuanto a la acción de las curias– se fueron deteriorando..."; conforme R. FRITHETTO, "Aquae Flaviae na Crónica de Hidácio", *Revista Aquae Flaviae*, 18 (1997), p. 35: "...Tal processo acabou por levar a ciuitas a perder sua primazia como pólo de atração política e produtiva...".

[8] De acordo com ARCE, *op. cit.*, p. 247: "...El propio cronista Hidacio atestigua la importancia y florecimiento de las ciudades de Hispania en el siglo V, porque se sigue viendo y acudiendo a las ciudades como centro vital de los espectáculos y de los teatros y de los hipódromos [...]. La idea de decadencia de la ciudad tardorromana obedece a una antigua formulación de M. Rostovzeff [...], pero que todos sabemos que estaba condicionada por un modelo y esquema contemporáneo al propio autor que ha de ser, por fuerza, revisada [...]. No hay ninguna evidencia –todavía– que permita decir que en Hispania la ciudad tardorromana no siga siendo el cuadro de operaciones financieras o los mercados..."; idéia que é partilhada por P. C. DÍAZ MARTÍNEZ, "Estructuras de gobierno local en la Antigüedad tardía. Un estudio regional: el N.O. de la Península Ibérica en el siglo V", *Studia Zamorensia Historica*, VIII (1987), p. 237: "...Es cierto que no hay que pensar en una ruina municipal generalizada. Algunas ciudades conservaron unas bases económicas que justificaban y sostenían una aristocracia urbana acomodada, que podía conservar cierto patriotismo municipal y responder a un esquema ciudadano altoimperial...", assim como noutro estudo de P. C. DIAZ MARTINEZ, "El alcance de la ocupación sueva de Gallaecia y el problema de la Germanización", *in Galicia: da Romanidade á Xermanización. Problemas históricos e culturais*, Santiago de Compostela, 1992, p. 215: "...sí tenemos en Hidacio suficientes testimonios de una continuidad que era independiente, en principio, del poder suevo. Se trata de aquella que se refiere a las tradiciones e instituciones locales. En el esquema narrativo del cronista las ciudades ocupan un lugar importante, están sin duda más próximas a sus esquemas mentales...".

[9] De acordo com J. ARCE, "Inestabilidad política en Hispania durante el siglo II d.C.", *in España entre el mundo antiguo y el mundo medieval*, Madrid, 1988, p. 42: "...Es posible que localidades como Munigua (actual Mulva) tuvieran que levantar rápidamente sus murallas y sufrieran los efectos del asedio..."; noutra artigo desta mesma coletânea "La "crisis» del siglo III d.C. en Hispania y las invasiones bárbaras", o prof. Arce indica na p. 66: "...De la misma manera que la ocultación de monedas, la fortificación de ciudades obedece a muy diversas causas. En todo caso, para Hispania, la refortificación o amurallamiento es una consecuencia del fenómeno de inseguridad general y previsión –no particular de la Península– en el Imperio y desde luego ambos fenómenos (amurallamiento o refortificación e invasión más crisis) no son relacionables necesariamente...". Idéia também apresentada por J. J. SAYAS ABENGOCHEA e L. A. GARCÍA MORENO, *Romanismo y germanismo: el despertar de los pueblos hispánicos (siglos IV-X)*, Madrid, 1981, p. 62: "...si bien no pueden siempre esgrimirse como una prueba de invasión, sí que son indicios de terror e intranquilidad. Desde finales del siglo III y comienzos del IV, muchas ciudades hispánicas, y no sólo las que podían ofrecer una primera resistencia, comenzaron a construir o reconstruir recintos amurallados, incluso en un momento en que atravesaban problemas económicos municipales...".

so de mímesis propugnado pela Igreja católica[10]. De fato observamos que o bispo, fruto típico do meio urbano e membro dos grupos sócio-culturais e políticos mais destacados[11], terá sua sede episcopal geralmente fixada junto as mais importantes *ciuitates* do mundo imperial romano[12]. Inclusive o próprio bispo passou a desenvolver um destacado papel de agente político quer junto ao Império, quer junto aos novos poderes representados tanto pelas aristocracias senatoriais romanas com enorme prestígio regional como pelos aliados e federados germânicos do Império[13]. Para tanto basta recordarmos a posição de superioridade moral e espiritual demonstrada por Ambrósio de Milão diante do Imperador Teodósio[14], ou do papel de intermediador protagonizado pelo papa Leão I junto a Átila[15]

---

[10] Como nos indica L. A. GARCÍA MORENO, *Historia de España visigoda*, Madrid, 1989, p. 263: "...En principio, estos *territoria* parecen coincidir en líneas generales con los antiguos municipios romanos; aunque el hecho a destacar es la tendencia a hacer coincidir las cabezas de cada territorio con las sedes episcopales..."; igualmente DÍAZ MARTÍNEZ, "Estructuras de gobierno local...", p. 237: "...la Iglesia, que en un claro proceso de mímesis con el sistema organizativo imperial, estableció los episcopados en las viejas *ciuitates*, equiparando el territorio de las diócesis con el territorio de las mismas..."; a equivalência de *civitas* com o de *urbs episcopalis* é constatada em DU CANGE, *Glossarium Mediae et infimae latinitatis*, Graz, 1954, v. VII, p. 61.

[11] Um excelente estudo sobre esta questão é o de R. TEJA, "La cristianización de los ideales del mundo clásico: el obispo", *in Emperadores, obispos, monjes y mujeres. Protagonistas del cristianismo antiguo*, Madrid, 1999, pp. 75-95, valendo citar a seguinte referência encontrada nas páginas 75-76 deste estudo: "...La influencia el obispo en la sociedad del Imperio romano tardío obedece a factores múltiples. Indudablemente es consecuencia de la política religiosa de los emperadores cristianos, pero esta influencia sería inimaginable si en esta época no hubiesen accedido al episcopado una larga serie de personajes que por su *status* social, su riqueza familiar, su formación cultural estaban llamados de por sí a dirigir la sociedad de su tiempo. La condición sacerdotal representó un elemento nuevo que les proporcionó una libertad de acción y de palabra, un prestigio que no hizo sino reforzar la capacidad de liderazgo que por origen social y formación estaban llamados a ejercer...".

[12] Para tanto vide nota 9.

[13] Para este tema vide FRIGHETTO, *op. cit.*, p. 37.

[14] Para R. TEJA, "*Auctoritas* vs. *Potestas*: el liderazgo social de los obispos en la sociedad tardo-antigua", *in Emperadores, obispos...*, p. 105: "...Quizá pocos fueron tan conscientes de la trascendencia de esta postura como Ambrosio de Milán, que tenía mejor experiencia que cualquier otro personaje de su época en el ejercicio de ambos poderes. Ambrosio no intentó nunca eclipsar a Teodosio compitiendo con su poder, sino que lo eclipsó más eficazmente censurando la ira del emperador y convirtiéndose en árbitro de su misericordia...".

[15] A referência mais interessante a este encontro entre Leão I e Átila é a de PRÓSPERO DE AQUITANIA, *Cronc.*, 1. Recentemente foi apresentado um trabalho muito detalhado acerca dessa temática por G. GÓMEZ DE AZO, "Atila y León I: un encuentro entre hombres arquetípicos de la transición entre la Romanidad y la Cristiandad", *in Preactas XX Semanas de Estudios Romanos*, Viña del Mar-Universidad Catolica de Valparaíso, 2002 (inédito).

e das embaixadas encabeçadas por Hidácio de Chaves para conversações tanto com o rei visigodo Teodorico II em *Tolosa* como com o *magister militum* Aécio acerca dos problemas na *Gallaecia*[16]. Ou seja, observamos que os bispos já no século V desempenham as funções antes específicas da autoridade imperial agindo, dessa forma, como defensor dos interesses das comunidades que estavam sob sua jurisdição[17].

Tais elementos indicam-nos uma significativa alteração nos alicerces político-institucionais do mundo imperial romano, apresentando-nos um período "novo", com identidade própria, pouco analisado pela historiografia brasileira: de fato, a Antigüidade Tardia apresenta-se ricamente adornada exatamente por ser uma época/período de transição repleto de paradoxos[18]. Como já podemos observar pelo anteriormente exposto o Império Romano do Ocidente vai perdendo paulatinamente seus poderes até desaparecer, em termos práticos, no último terço do século V[19]. Mas as monar-

---

[16] HIDACIO, *Chron.*, a. 431, 96: "...Sueui initiam cum Gallaecis pacem libata sibi occasiones conturbant. Ob quorum depraedationem Hydatius episcopus ad Aetium ducem, qui expeditionem agebat in Gallis, suscipit legationem..."; a. 432, 98: "...Superatis per Aetium in certamine Francis et in pace susceptis, Censorius comes legatus mittitur ad Sueuos, supradicto secum Hydatio redeunte..."; a. 433, 100: "...Regresso Censorio ad palatium, Hermericus pacem cum Gallaecis, quos praedabatur assidue, sub interuentu episcopali datis sibi reformat obsidibus..."; a. 459, 197: "...Legati, a Nepotiano magistro militae et a Suneríco comite missi, uenint ad Gallecos nuntiantes Maiorianum Augustum et Theodoricum *regem firmissima inter se pacis iura sanxisse, Gothis in quodam certamine superatis...*", sendo esta embaixada recebida, provavelmente, por Hidácio enquanto bispo e autoridade regional e local.

[17] O bispo poderia, inclusive, converter-se no primeiro magistrado citadino diante da ausência de um poder civil como reconhece A. TRANOY, "Les Chrétiens et le rôle de l'évêque en Galice au Veme siècle", *Actas Bimilenario de Lugo*, Lugo, 1977, pp. 251-260; e de acordo com GARCÍA MORENO, *Historia de España visigoda*, pp. 352-3: "...El carácter episcopal [...] convertía al obispo en jefe de la iglesia local y pastor de la comunidad diocesana, con la triple potestad de jurisdicción, gobierno y magisterio; y ello sin contar las extensiones civiles de su jurisdicción y el poder emanado de su liderazgo social y moral...".

[18] Na opinião de BROWN, *op. cit.*, p. 8: "...O Império Romano abrangia um território extenso e variado. As metamorfoses que experimentou neste período foram numerosas e complexas. Vão das classes e das modificações claras, bem documentadas, tais como as repercussões da guerra e do aumento dos impostos sobre a sociedade dos séculos III e IV, às actividades referentes às relações do homem consigo próprio e com o seu próximo..."; nesta mesma linha R. FRIGHETTO, "Usurpação, tyrania e a dominação na Hispania visigoda de finais do século VII: o exemplo de Wamba (672-680)", *Boletim do CPA*, 10 (2002), p. 39, onde o autor apresenta a Antigüidade Tardia como um período que "...encontrar-se-ia inserido num amplo processo de transição política, econômica, social e cultural entre a Antigüidade Clássica e a Alta Idade Média...".

[19] Para tanto vide R. FRIGHETTO, "Infidelidade e barbárie na Hispania visigoda", *Gerión*, 20/1 (2002), pp. 496; segundo M. ROUCHE, "Le royaume wisigoth de Tolouse vu d'Espagne",

quias romano-germânicas que substituem-no o fazem como herdeiras da tradição imperial, sobre os alicerces imperiais constituíram as suas instituições e mantiveram a lingua latina como lingua oficial. Os reis, como o já mencionado Teodorico II e seus sucessores Eurico e Alarico II, aparecem descritos com as virtudes imperiais que vão desde o ponto de vista físico[20] até o seu papel de legisladores sempre baseados nos códigos jurídicos imperiais[21]. Podemos dizer que mais que copiar o modelo imperial romano os monarcas romano-germânicos tentam a todo custo aparecer como os substitutos do poder imperial em suas áreas de dominação hegemônica. Em outras palavras, os reis romano-germânicos procuram passar a mensagem às aristocracias senatoriais romanas estabelecidas em seus domínios de que toda a herança política e institucional do desaparecido Império nos territórios ocidentais estava concentrada em suas mãos. Se do ponto de vista teórico buscava-se construir uma legitimidade régia, no campo da praxis política cotidiana era extremamente complexo impor tal pensa-

---

in De la Antigüedad al Medievo, p. 290 : "...Ainsi, ce décalage dans la perception du changement, entre Hydace et les Romains d'Aquitaine, ces quinze années d'illusions supplémentaires, ont permis la lente agonie de l'Empire romain d'Occident. Contrairement à la vieille affirmation de Gibbon et de Piganiol, pour qui la civilisation romaine avait été assassinée, je dirai que les wisigoths de Toulouse l'ont mise en état de coma prolongé".

[20] A descrição oferecida por Sidônio Apolinário (I, 2, 3) da figura de Teodorico II é muito significativa: "Igitur uir est [...] dignus agnosci [...] personam [...] mores. Si forma [...]: corpore exacto, longissimis breuior, procerior [...] mediocribus. Capitis apex [...] Aurium legulae, sicut mos gentis est, crinium [...] Pilis [...] Barba [...] suculenti lactea cutis [...] iuuenali rubore. Teretes umeri, ualidi lacerti, dura bracchia. In succinctis regnat uigor ilibus [...] magna membra, pes modicus... ".

[21] É muito interessante a informação legada por ISIDORO DE SEVILHA sobre o rei Eurico em *Hist. Goth.*,35: "...Sub hoc rege Gothi legum instituta scriptis habere coeperunt...", onde a criação dum código legislativo por parte dum monarca visigodo pode indicar, a partir da perspectiva isidoriana, a integração plena daqueles na ciuilitas romana. De acordo com P. D. KING, *Derecho y sociedad en el reino visigodo*, Madrid, 1972, p. 25: "...Aunque Isidoro nos dice que los godos se habían gobernado hasta entonces sólo por el derecho consuetudinario, esto es, sin duda, una exageración...", embora o mesmo autor em sua nota 32 levante a explicação plausível de que Isidoro de Sevilha estivesse realçando o *Código de Eurico* como sendo "...el primer gran conjunto de leyes escritas por el que se gobernaron los godos..."; a idéia do ingresso definitivo dos visigodos na ciuilitas romana, sendo nesse sentido continuadores e defensores da romanitas aparece realçada também em A. D'ORS, *Estudios Visigoticos. II-El Código de Eurico*, Roma-Madrid, 1961, p. 2: "...Pero no debemos olvidar, al hacer esta caracterización del *Código de Eurico*, que su autor, sucumbido el Imperio de Occidente, venía a continuar la trayectoria legislativa de los príncipes romanos..."; uma abordagem acerca do papel legislativo de Eurico e Alarico II é apresentada por M. R. VALVERDE CASTRO, *Ideología, simbolismo y ejercicio del poder real en la monarquía visigoda: un proceso de cambio*, Salamanca, 2000, p. 63-80.

mento em regiões onde o poder político imperial deixara de ser uma realidade desde os primórdios da V centúria, sendo desde então exercido por membros das aristocracias senatoriais romanas[22]. Esta disputa entre a centralização do poder e a atomização/dispersão do mesmo nos territórios ocidentais,elemento igualmente característico da Antigüidade Tardia, também contou com a significativa participação do Império Romano do Oriente.

De fato Constantinopla e o *basileus* sempre exerceram uma influência ideológica sobre os territórios ocidentais[23]. Se os elementos teóricos-institucionais comuns às monarquias romano-germânicas ocidentais tinham um expectro de herança em relação ao Império Romano Ocidental, no caso oriental eles representavam a manutenção e a sobrevivência da idéia de *Imperium*. O *basileus*, sua corte, seu cerimonial e sua indumentária, seu aparato jurídico e a sua imponente capital representavam uma realidade a qual todos os monarcas romano-germânicos almejavam[24]. Assim poderiam unir os elementos relacionados a *traditio* baixo-

---

[22] Sobre esta questão vide FRIGHETTO, "Infidelidade e barbárie...", p. 393-394; ver também deste mesmo autor *Cultura e poder na Antigüidade Tardia Ocidental*, Curitiba, 2000, pp. 47-49.

[23] Como nos indica GARCÍA MORENO, *Historia de España visigoda*, p. 322: "...A partir de Leovigildo, los monarcas toledanos acumularían al título tradicional e imperial de Flavio otros apelativos y tratamientos protocolarios propios de la realeza imperial bizantina del siglo V [...]. A semejanza de Constantinopla, Toledo sería plenamente confirmada como sede del reino. La celebración del sínodo arriano del 580 en Toledo iniciaría una larga serie de reuniones conciliares de carácter eclesiástico y político a la vez y con un ámbito nacional..."; influências também realçadas noutro estudo deste mesmo autor "El estado protofeudal visigodo: precedente y modelo para la Europa carolingia", *in L'Europe héritière de l'Espagne wisigothique*, Madrid,1992, p. 27: "...Imperialización ciertamente continuada por un monarca como Teudis, también un Amalo, y llevada a su paroxismo por Leovigildo (569-585). Imperialización leovigildiana según el modelo protobizantino de Justiniano, que se completaría con Recaredo y su conversión a la fe católica..."; idéia igualmente defendida por J. ORLANDIS, "El rey visigodo católico", *in De la Antigüedad al Medievo*, p. 55: "...La idea de realeza evolucionó sensiblemente en la España visigoda durante la época leovigildiana, como consecuencia de la recepción de influencias ideológicas e incluso ceremoniales provenientes del Oriente bizantino..."; e como apresenta-nos VALVERDE CASTRO, *op. cit.*, pp. 185-186: "...los reyes visigodos se preocuparon de hacer de Toledo una auténtica *ciuitas* regia, título que ya recibe en el III Concilio de Toledo y que, desde entonces, encontraremos profusamente empleado en los textos conciliares, aunque normalmente es el vocablo *urbs*, más ennoblecedor, el que se utiliza para hacer referencia a la ciudad de Toledo. Esta denominación, *urbs regia*, era precisamente la que se daba a la capital del Imperio Bizantino, Constantinopla, y, por lo tanto, no es sólo el rey que se equipara al emperador. También se pretende que se asimilen sus respectivas sedes de poder...".

[24] A influência do cerimonial bizantino sobre a monarquia hispano-visigoda, em particular

imperial ocidental, de longa data por eles conhecida, com as influências provenientes do mundo romano oriental. Dessa forma aproximar-se-iam do ideal da *ciuilitas* greco-romana, vincular-se-iam ao eixo civilizacional do mundo mediterrânico em termos políticos e ideológicos. A única exceção, subsanada por visigodos e francos ao longo do século VI mas mantida pelos lombardos ainda nos primórdios do século VII, a essa plena integração girava à volta da conversão ao cristianismo niceno, incorporado desde a sexta centúria como *conditio sine qua non* para que uma monarquia romano-germânica passasse a integrar o rol dos considerados civilizados no mundo mediterrânico[25].

Esta vinculação com as heranças e tradições do passado baixo-imperial fazem com que apareçam novas definições e novos conceitos de *uirtutes* romanas características da época clássica e helenística. A título de exem-

---

desde Leovigildo, é apresentada por Isidoro, *op. cit.*, 51: "...primusque inter suos regali uestes opertus solio resedit, nam ante eum et habitus et concessus communis ut genti, ita et regibus erat..."; como indica-nos P. C. DÍAZ-MARTÍNEZ, "Rey y poder en la monarquía visigoda", *Iberia*, 1 (1998), p. 184: "...Leovigildo es presentado por Isidoro como un renovador formal de la monarquía, el primero que presentó ante los suyos en *solium* y vestido con ropajes diferenciados [...], tanto el asiento como la indumentaria eran comunes para el rey y para su pueblo. Esta noticia podría ser anecdótica si fuese un hecho aislado, sin embargo esta exteriorización ritual era parte de una serie de iniciativas que pretendían situar la monarquía, definitivamente, en el vértice de la pirámide del organigrama social y político de la Hispania visigoda; vestido y posición simbolizaban el lugar destacado por encima del pueblo y de la aristocracia..."; ver também VALVERDE CASTRO, *op. cit.*, p. 194: "...Más claro se nos ha revelado el lugar que el trono, el cetro, los vestidos purpúreos y la diadema ocupaban entre los símbolos regios de los que habitualmente se rodeaba el soberano visigodo. Todos estos elementos formaban parte del ornato de los emperadores romano-bizantinos y, por lo tanto, pertenecían al mundo cultural romano, que era el que entonces se consideraba civilizado. Su adopción por parte de los reyes visigodos pone de manifiesto el fuerte impacto que los usos imperiales causaron en el reino de Toledo, lo mismo que ocurrió en el resto de las monarquías germánicas...".

[25] O caso da conversão dos francos ao cristianismo niceno aparece com esta conotação. Segundo BROWN, *op.cit.*, p. 132: "...Os francos eram a excepção que serve para provar a verdade da regra [...]. Os bispos do sul e os senadores acolhem estes estrangeiros, comparativamente insignificantes. Resultado: os francos sentem-se livres para se tornarem católicos..."; mas de grande significado é a posição de M. ROUCHE, *L'Aquitaine des wisigoths aux arabes (418-781). Naissance d'une région*, Paris, 1979, p. 43 : "...Cette opposition forte à Tours, en Auvergne, en Arles et en Catalogne, espère l'appuit et la conquetê par Clovis et ses Francs [...]. Il semble bien que le lien en cause à effet établi entre l'hérésie arienne et la barbarie, face à l'identification de l'orthodoxie avec la romanité...". A diferença entre a civilização, representada pelos que professam o credo niceísta, e a barbárie, vinculada aos heréticos, aparece bem delineada no *Conc. Aurel.*, a. 511, prol.: "Concilium hoc habitum fuit quattuor annis postquam Clodoueus I, rex Francorum, Aquitaniam acquisiuit rege Visigothorum ariano expugnato, et ita maximam extensionem regno suo in Gallia dedit...".

plo a *clementia*, a *pietas* e a *iustitia* aparecem renovadas na Antigüidade Tardia com marcado acento cristianizante[26] quando, na sua origem, tratavam-se de *uirtutes* romanas clássicas associadas principalmente a figura do *princeps*[27]. Além destas e de muitas outras[28], escolhemos para esta apresentação aquela que em nosso entender pode ser vista como a mais universal de todas as *uirtutes* romanas e que também ganhou um novo significado nesse momento de transição entre os séculos IV e VIII: referimo-nos a *humanitas*.

Mas como definir um conceito que a priori pode ser traduzido pela expressão "humanidade"? Uma idéia tão vasta que alguns autores romanos tentaram defini-la a partir de concepções comportamentais. O caso de Varro, autor que participou ativamente de todas as transformações polí-

---

[26] De acordo com M. J. RODRÍGUEZ GERVÁS, "Las "virtudes" del emperador Constantino", *Studia Historica. Historia Antigua*, II-III (1984/85), p. 242: "...Se le añade además una serie de cualidades divinas y sobrehumanas que justifican, a su vez, sus actuaciones políticas, sus atributos que se le aplican así lo demuestran: *imperator aeterne, uoce diuina, mente diuina*. Además es asistido por la divinidad, recibiendo la ayuda de unos ejércitos celestes [...], posteriormente la tradición cristiana va a hacerse eco de un auxilio similar a través de Lactancio en su obra *De Mortibus Persecutorum* y de la *Uita Constantini* de Eusebio [...]. Entre la virtudes de los emperadores dos de ellas tenían un carácter carismático, eran la *Pietas* y la *Uirtus*..."; vide também R. FRIGHETTO, "A imagem do rei nas fontes hispano-visigodas: aspectos teóricos", *in Anais da XXI Reunião da Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica*, Curitiba, 2002, pp. 81-88; e para M. V. ESCRIBANO, "Usurpación y religión en el siglo IV d.C.. Paganismo, cristianismo y legitimación política", in *Antigüedad y Cristianismo VII. Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano*, Murcia, 1990, p. 249: "...Bajo la influencia de tan fecunda construcción, al *sacratissimus imperator*, compendio de todas las virtudes cívicas, militares, morales y religiosas que constituyen el "*Herrscherideal*" (*fides, iustitia, clementia, pudicitia, pietas*)...".

[27] Apresentaremos dois dos inúmeros exemplos existentes nas fontes romanas imperiais: TACITO, *Ann.*, I, 9-10: "...Hi pietate erga parentem et necessitudine rei publicae, in qua nullus tunc legibus locus, ad arma ciuilia actum, quae neque parari possent neque haberi per bonas artis [...]. Dicebatur contra: pietatem erga parentem et tempora rei publicae obtentui...", SUETONIO, *Uit. Caes. Aug.*, 51: "...Clementiae ciuilitatisque eius multa et magna documenta sunt...".

[28] Um excelente estudo sobre as uirtutes integradas nas idéias morais e políticas romanas é o de M. H. R. PEREIRA, *Estudos de História da Cultura Clássica. Cultura Romana*, Lisboa, 1984, pp. 319-428; igualmente importante é a obra de M. J. RODRÍGUEZ GERVÁS, *Propaganda política y opinión pública en los panegíricos latinos del Bajo Imperio*, Salamanca, 1991, pp. 77-109. Segundo uma citação de RODRIGUEZ GERVÁS, na página 79, "De las cuarenta «virtudes» personificadas y recogidas por F. GNECCHI, «La personificazione allegoriche sulle monete imperiali»", *Riv. It. Num.*, 18 (1905), pp. 349 ss. hemos recogido un menor número, atendiendo a su importancia y repetición, aunque algunas de ellas es discutible que lo sean tal y como entendían los romanos y entran más en las cualidades personales".

ticas sofridas pelo mundo romano no século I a.C. (116 a.C.-27 a.C.), parece esclarecedor na medida em que define a *humanitas* a partir duma dupla finalidade: a da *utilitatis* e da *elegantiae*[29]. A segunda destas finalidades, a elegância, aparece diretamente relacionada ao detentor da *humanitati*, ou seja, daquele que é cultivado e que sabe valorar a beleza e a elegância em todos os seus atos, inclusive nos eventos mais corriqueiros e simples. Se Varro apresenta-nos essa definição, observamos que ela complementa-se nos escritos dum contemporâneo seu e, provavelmente, melhor conhecido do público em geral: de fato, Marco Túlio Cicero é para os historiadores, filósofos e educadores um dos grandes nomes da baixa-república romana. Interessante é a passagem ciceroniana encontrada no *De Amicitia* onde a *sapientia* aparece como a mais importante de todas as virtudes humanas[30]. Sabedoria que segundo a percepção de Cícero revela-se através das amizades que somente um indivíduo cultivado, dotado da *humanitas*, poderia possuir. No entender de H.I. Marrou[31], Cícero não conseguiu encontrar melhor definição para explicar como o homem tornava-se mais profundamente homem. Portanto podemos dizer que a *humanitas*, na concepção clássica romana, está composta por todos os elementos internos e externos ao indivíduo que o tornarão cultivado, educado, polido e civilizado. Também devemos ter em atenção o momento histórico no qual tais definições foram forjadas: a necessidade de acalmar os espíritos políticos exaltados por cerca de um século de confrontações militares explicar-nos-ia a busca da *humanitas* –entendida desde a perspectiva da amizade, da *philantropia*, da sabedoria, da misericordia, da piedade– por parte dos *seniores* do *Imperium Romanorum*[32]. Por certo *Roma caput mundi* e seus

---

[29] Var, *De Lin. Lat.*, VIII, 31: "Quod si quis duplicem putat esse summam, ad quas metas naturae sit perveniendum in usu, utilitatis et elegantiae, quod non solum vestiti esse volumus tu vitemus frigus, sed etiam ut videamur vestiti esse honeste, non domum habere ut simus in tecto et tuto solum, quo necessitas contruserit, sed etiam ubi voluptas retineri possit, non solum vasa ad victum habilia, sed etiam figura bella atque ab artifice ficta, quod aliud homini, aliud humanitati satis est; quodvis sitenti homini poculum idoneum, humanitati nisi bellum parum...".

[30] CICERÓN, *De Amic.*, II, 7: "...hanc esse in te sapientiam existimant, ut omnia tua in te posita ducas, humanosque casus virtute inferiores putes...".

[31] Cf. H. I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, 1958, p. 554.

[32] Interessante é a passagem contida em M. J. HIDALGO de la VEGA, "Teología política de Juliano como expresión de la controversia paganismo-cristianismo en el siglo IV", *in Antigüedad y Cristianismo VII. Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano*, p. 188: "...Las virtudes que debe poseer el soberano son diversas: temperancia, prudencia, justicia, clemencia, piedad hacia los dioses, fuerza; es decir, todos los valores que de la tradición filosófica clásica defendía, pero Juliano añadió además la filantropía, cualidad moral que se

governantes, ao menos no campo teórico, deveriam agir de forma equânime em todas as regiões sob as quais exerciam uma fortíssima ação hegemonica. Basta para tanto recordarmos a *Pax* instaurada por Augusto e que, ao menos no campo retórico, atingiu a todos os recantos do *orbe romanorum*[33]. Ou então a noção do *optimus princeps*, epíteto incorporado como título à Trajano pelo famoso Panegírico de Plínio, o Jovem[34], que graças a sua *humanitas* obteve o "gratuito" reconhecimento da hegemonia romana

---

adaptaba mejor a su forma de concebir su acción política como rey-filósofo. Esta acción política no tenía más remedio que sobrepasar la defendida por Platón, propia de una estructura político-organizativa como era la *polis*; en cambio, Juliano la concibe de forma más universal, más acorde con su proyecto teórico del helenismo...". Na nota 47 do mesmo trabalho refere-se a "filantropía como expresión de la *pietas*".

[33] As dificuldades da instauração da *pax* por Augusto, em termos práticos, são apontadas por J. M. ROLDÁN HERVAS, "La conquista del norte de Hispania y la participación de los astures en el ejercito imperial romano", *in Ejército y sociedad en la España romana*, Granada, 1989, p. 229: "...En la reorganización del estado que siguió a la guerra civil, emprendida por el *princeps* con tanta resolución como precauciones, no podía faltar una primordial atención a los problemas exteriores. Un motivo esencial de propaganda del nuevo régimen imperial debía ser la paz, pero concebida como corolario de la victoria. El Imperio debía, en la mente de Augusto, convertirse en un núcleo homogéneo y continuo, protegido sólidamente de un eventual enemigo exterior por un sólido sistema de defensa. Antes de ello, había que liquidar, sin embargo, las bolsas hostiles o simplemente independientes que la progresión imperialista romana había olvidado u obviado en Oriente y Occidente a lo largo de la república por falta de rentabilidad o excesiva dificultad..."; nesta linha segue A. del CASTILLO, "Augusto, el ejército romano y el problema del *limes*. Una posible explicación", *in Ejército y sociedad. Cinco estudios sobre el mundo antiguo*, León, 1986, p. 126-127: "...Por ello se puede considerar, habida cuenta de que solamente Dión Cassio mantiene que Augusto perseguía una política defensiva y de que toda la propaganda de la época y sobre todo el relato del propio Augusto (*Res Gestae*) apuntan hacia el hecho de la conquista total, en el sentido de una tierra pacificada, pero pacificada mediante la conquista, para la creación de un mundo romano, que las cosas pueden tener otra explicación. La parada en Oriente frente a un reino parto con un ejército exclusivamente defensivo y donde por el momento existían grandes problemas internos [...] puede ser únicamente debida a la necesidad primera de realizar las conquistas europeas...".

[34] Segundo M. J. HIDALGO de la VEGA, *El intelectual, la realeza y el poder político en el Imperio Romano*, Salamanca, 1995, p. 110: "...Tan sólo en los cuatro primeros capítulos Plinio aplica a Trajano veinte «virtudes» humanas, cualidades morales, y quince más en el resto de la obra. El agnomen de «*optimus*», que expresa la idea filosófica del soberano como el mejor hombre, fue aplicada a emperadores anteriores a Trajano como epíteto, pero sólo en su persona llegó a ser oficial. Estas virtudes en sentido moral eran las que elevaban a los soberanos por encima del resto de los hombres, más que su poder y riquezas. El tipo de virtudes que se atribuye a Trajano en el *Panegírico* pertenece a un mundo distinto de pensamiento: *abstinentia, moderatio, continentia, ciuilitas, humanitas, comitas, facilitas, simplicitas, ueritas, frugalitas*, etc., son virtudes sociales y el acento no lo fija Plinio en la posesión del poder, sino en el ejercicio del poder como *seruitium* y deferencia hacia los miembros de la comunidad...".

sobre as *poleis* gregas e orientais[35]. Notamos com estes e outros exemplos que a *humanitas* aparece no período Alto-Imperial diretamente relacionada aos *imperatores* na medida em que, de acordo com Rodriguez Gervás, buscava-se elaborar, formalizar e intensificar a imagem imperial com o objetivo básico de criar-se uma estrutura política unitária[37]. Assim o centro do poder político romano aparecia, desde a perspectiva teórica, vinculado à idéia de humanidade e de civilização estando, desde logo, associado à noção de *paideia* do mundo greco-helenístico[38].

Contudo nos primórdios da Antigüidade Tardia observamos uma mudança com relação a associação da *humanitas* a figura dos imperadores. Quiçá isso deveu-se sobretudo aos problemas enfrentados pelo Império Romano ao longo do século III onde o *imperator* deveria aparecer, nos relatos oficiais, como autêntico *uictor* apoiado quer por *Ioui*, quer por

---

35 Nesse sentido a postura apresentada por Plutarco é de grande relevância segundo HIDALGO de la VEGA, *El intelectual,la realeza...*, pp. 131-132: "...Sus tratados políticos presentan como planteamiento general un intento de dar respuestas a los problemas de su época, el reinado de Trajano, y sobre todo configurar una nueva visión de la relación entre Grecia y Roma en un contexto de dominación. Hay que tener presente que los romanos desde el principio utilizaron la unidad de la vida política griega como instrumento de sumisión y para asegurar su estabilidad era de vital importancia encontrar mecanismos de mediación, que se basaban precisamente en la actuación de los intelectuales griegos en sus respectivas ciudades como vehículo de transmisión de los intereses romanos, presentándolos como identificados a los intereses de las ciudades griegas, de forma que se justificaba la dominación romana como el fenómeno que mejor convenía a los intereses de las *poleis*, ya que desde que existía aquélla, las ciudades vivían una etapa de gran prosperidad y paz [...]. Plutarco sabía que las ciudades griegas de su tiempo representaban una realidad diferente de las de época clásica y no podían, por tanto, ser gobernadas al estilo de Pericles; pero como institución configuraban un modelo universal de organización gracias a la acción de Alejandro, que incluso sin quererlo introdujo a los bárbaros en este tipo de civilización. Roma continuará esta acción alejandrina y conseguirá el ideal griego de unificación de la ecumene bajo la dirección de los griegos...".

36 Sha, *Hadr.*, XVI, 10-11: "...in summa familiaritate Epictetum et Heliodorum philosophos et, ne nominatim de omnibus dicam, grammaticos rhetores musicos geometras pictores astrologos habuit, prae ceteris, ut multi adserunt, eminente Favorino doctores, qui professioni suae inhabiles videbantur, dilatos honoratosque a professione dimisit"; Sha, *M. Aur.* II, 6-7: "...Philosophiae operam vehementer dedit et quidem adhuc puer. nam duodecimum annum ingressus habitum philosophi sumpsit et deinceps tolerantiam, cum studeret in palla et humi cubaret, vix autem matre agente instrato pellibus lectulo accubaret. usus est etiam Commodi magistro, cuius ei adfinitas fuerat destinata, Appolonio Chalcedonio Stoico philosopho...".

37 RODRÍGUEZ GERVÁS, *Propaganda política y opinión pública...*, p. 77.

38 Na opinião de PEREIRA, *op. cit.*, p. 421: "...é no tempo dos Cipiões que devemos colocar a convergência, tão frutuosa, da paideia helénica com a humanitas latina...".

Hércules para fazer frente aos perigos e ameaças internas e externas que fizeram cambalear os alicerces políticos e institucionais do Império Romano[39]. Talvez isso possa explicar-nos a imagem do "imperador soldado" associada a este período, diferente daquele "imperador ilustrado, culto e civilizado" dos dois séculos precedentes.

Notamos que a partir do século IV as fontes baixo-imperiais romanas vinculam a *humanitas* à idéia duma coletividade civilizada. Assim os romanos de todos os quadrantes do Império aparecem como detentores da *humanitas* tendo como contraponto os inimigos externos, os *barbaroi*, imbuídos da *ferocitas* que aproximava-os da caracterização própria do "selvagem"[40], muitas vezes exagerada pelos relatos das fontes oficiais. Devemos recordar que o bárbaro além *limes* era visto pelas altas esferas administrativas imperiais como um potencial desestabilizador da ordem interna existente no Império Romano, capaz inclusive de apoiar usurpadores contra o poder imperial legítimo[41]. Por isso as vitórias contra as incursões germânicas que atingiam o Império Romano são apresentadas de forma eloqüente pelas fontes panegirísticas do século IV, destacando a figura do *imperator* como defensor da *humanitatis* contra aquela ameaça

---

[39] *Paneg.*, II, 1: "Cum omnibus festis diebus, sacratissime imperator, debeat honos uester diuinis rebus aequari, tum praecipue celeberrimo isto et imperantibus uobis laetissimo die ueneratio numinis tui cum sollemni sacrae urbis religione iungenda est. Verum est enim profecto quod de origine illius ciuitatis accepimus, primam in ea sedem numinis uestri, sanctum illud uenerandumque palatium, regem aduenam condidisse, sed Herculem hospitem consecrasse. Neque enim fabula est de licentia poetarum nec opinio de fama ueterum saeculorum, sed manifesta res et probata, sicut hodieque testatur Herculis ara maxima et Herculei sacri custos familia Pinaria, principem illum tui generis ac nominis Pallantea moenia adisse uictorem et, parua tunc licet regia, summa tamen religione susceptum futurae maiestatis dedisse primordia, ut esse posset domus Caesarum quae Herculis fuisset hospitium..."; *Paneg.*, II, 2: "...Finguntur haec de Ioue, sed de te uera sunt, imperator..."; *Paneg.*, II, 4: "...praecipianti Romano nomini iuxta principem subisti eadem scilicet auxilii opportunitate qua tuus Hercules Iouem uestrum quondam terrigenarum bello...".

[40] Segundo RODRÍGUEZ GERVÁS, *op. cit.*, p. 53: "...La radical oposición entre el mundo greco-romano y el bárbaro tiene su correlación terminológica en la dicotomía *ferocitas* / *humanitas*. Dichos conceptos, acuñados en época anterior, adquieren su pleno sentido en la comparación que se establece entre ambos, de tal modo que el espacio ajeno al Estado romano se define por la carencia de la humanitas, siendo este hecho el que los caracteriza como «salvajes»..."; ver também FRIGHETTO, "Infidelidade e barbárie...", p. 493.

[41] Idéia que podemos observar com clareza na passagem da revolta de Carausio em 287, quando Maximiano derrota os Francos que estavam aliados ao usurpador, de acordo com *Paneg.*, II, 11: "...Quorum ductu proxime, cum felicissimis uestris auspiciis uterentur, lubrica illa fallaxque gens barbarorum ut merebatur affecta est...".

proveniente das terras onde a *ferocitas* e a barbárie eram comuns[42]. Uma propaganda política que atingiu ou atinge até hoje mentes ilustradas e muito capazes. Isso porque contamos unicamente com os relatos das fontes baixo-imperiais, como os panegíricos latinos ou os escritos de Ammiano Marcelino, Jerônimo de Stridon, Ambrósio de Milão, Agostinho de Hipona, Paulo Orósio ou Hidácio de Chaves, que apresentam-nos documentos diretamente comprometidos com a ordem imperial. Estudos mais recentes buscam indicar que o impacto das migrações germânicas foi menos violento para o Império Romano, principalmente em sua *pars occidentalis*, do que as fontes romanas sugerem[43]. Inclusive estes mesmos "bárbaros" passaram à condição de *foederati* do Império Romano do Ocidente na primeira metade do século V[44]. O exemplo dos visigodos pode ser bastante elucidativo: de responsáveis pelo saque de Roma em 410, sob o mando de Alarico[45] –que no entender de Diaz Martinez liderava um grupo reduzido de guerreiros[46]– alcançam a função de protetores do Império Romano do

---

[42] Segundo RODRÍGUEZ GERVÁS, *op. cit.*, p. 58: "...Diocleciano, Maximiano y Constancio son mostrados como los baluartes en defensa del *toto orbe terrarum*...", em contraposição a Galieno conforme *Paneg.*IV, 10: "Minus indignum fuerat sub principe Gallieno quamvis triste harum prouinciarum a Romana luce discidium...", acentuando a ruptura das províncias da Récia, Nórico e Panônia que, segundo esta fonte, ficam sem a "luz de Roma", claro indício da separação entre a "luz" civilizacional romana e as "trevas" do mundo bárbaro.

[43] Sobre este tema, dentre vários estudos, vide D. PÉREZ SÁNCHEZ, "Realidad social, asentamiento bárbaro y prejuicios ideológicos en la Galia del siglo V a través de la obra de Sidonio Apolinar", *Gerión*, 15 (1997), pp. 223-241; ROUCHE, *op. cit.*, pp. 23-27 e FRIGHETTO, *Cultura e poder...*, pp. 53-54.

[44] OROSIO, *Hist. Adu. Pag.*, VII, 43: "...itaque nunc cottidie apud Hispanias geri bella gentium et agi strages ex alterutro barbarorum crebris certisque nuntiis dicimus, praecipue Valliam Gothorum regem insistere patrandae paci ferunt..."; HIDACIO, *Cronc.*,a. 417: "Vallia rex gothorum romani nominis causa intra Hispanias caedes efficit barbarorum...".

[45] OROSIO, *Hist. Adu. Pag.*, VII, 38-39: "...Itaque post haec tanta augmenta blasphemiarum nullamque paenitentiam ultima illa diuque suspensa Vrbem poena consequitur. adest Alaricus, trepidam Romam obsidet turbat inrumpit, dato tamen praecepto prius, ut si qui in sancta loca praecipueque in sanctorum apostolorum Petri et Pauli basilicas confugissent, hos inprimis inuiolatos securosque esse sinerent, tum deinde in quantum possent praedae inhiantes a sanguine temperarent. accidit quoque, quo magis illa Vrbis inruptio indignatione Dei acta quam hostis fortitudine probaretur..."; HIDACIO, *Cronc.*, a. 410: "...Alaricus rex Gothorum Romam ingressus: cum intra et extra urbem caedes agerentur, omnibus indultum est, qui ad sanctorum limina confugerunt...".

[46] Segundo DÍAZ MARTÍNEZ, "Rey y poder...", p. 179: "...Así, mientras Alarico puede ser explicado aún con el modelo de un jefe militar al frente de un grupo de seminómadas, casi un soldado de fortuna al frente de un ejército profesional que hacía del botín la fuente esencial de su prestigio, sustentado en la capacidad de satisfacer las demandas de sus seguidores...".

Ocidente com Teodorico II[47], monarca que será descrito por Sidônio Apolinario como modelo virtuoso e corporal, comparável aos imperadores romanos[48]. Ou seja observamos que os visigodos, desde meados do século V, ingressaram definitivamente no âmbito da definição da *ciuilitas* clássica greco-romana[49].

Porém encontramos aqui uma questão intrigante para o desenvolvimento de nosso estudo: em momento algum os visigodos ou outras tribos germânicas fixadas nos territórios ocidentais aparecem descritas pelas fontes baixo-imperiais romanas do século V como detentoras da *humanitas*. Ora, *ciuilitas* e *humanitas* seriam termos sinônimos? Não necessariamente. De fato podemos observar que o termo *humanitas* aparece relacionado, principalmente a partir do século V e em fontes oriúndas do meio eclesiástico, com os termos *fidem / fidelis / fidelitatis*[50]. Assim a *humanitas* é entendida como vínculo à Deus, mas àquele que sustenta o *potestatum regni* contra a *praesumtione tyrannica*[51]. Noutras palavras, o Deus professado pela fé niceísta aparece como o autêntico concessor dos poderes tendo

---

[47] HIDACIO, *Cronc.*, a. 456: "Per Augustum Auitum Fronto comes legatus mittitur ad sueuos. Similiter et a rege gothorum Theuderico, quia fidus romano esset imperio, legati ad eosdem mittuntur, ut tam secum quam cum Romano imperio, quia uno essent pacis foedere copulati, iurati foederis promissa seruarente [...]. Mox [VI anno Marciani, aera CCCCXCIV] Hispanias rex Gothorum Theodoricus cum ingenti exercitu suo et cum uoluntate et ordinatione Auiti imperatoris ingreditur..."; assim, a partir da ótica de Hidácio de Chaves, os visigodos já no reinado de Teodorico II exerciam uma plena hegemonia, bastante autônoma com relação ao próprio Império, sobre os territórios hispânicos. Dessa forma os visigodos agiam como "defensores" do Império Romano Ocidental.

[48] *Vide* nota 20.

[49] Para esta questão vide FRIGHETTO, "Infidelidade e barbárie...", p. 494-496.

[50] Idéia claramente expressada em ISIDORO, *Sent.*, III, 51, 3: "Sub religionis disciplina saeculi potestates subiectae sunt; et quamvis culmine regni sunt praediti, vinculo tamen fidei tenentur astricti, ut et fidem Christi suis legibus praedicent, et ipsam fidei praedicationem moribus bonis conservent"; *ibid.*, III, 51, 5: "Saepe per regnum terrenum caeleste regnum proficit, ut qui intra Ecclesiam positi contra fidem et disciplinam Ecclesiae agunt, rigore principum conterantur; ipsamque disciplinam, quam Ecclesiae humilitas exercere non praevalet, cervicibus superborum potestas principalis imponat; et ut venerationem mereatur, virtute potestatis impertiat".

[51] Esta relação aparece definida em ISIDORO, *Sent.*, III, 49, 3: "Dedit Deus principibus praesulatum pro regimine populorum, illis eos praesse voluit, cum quibus una est eis nascendi moriendique conditio. Prodesse ergo debet populis principatus, non nocere; nec dominando premere, sed condescendendo consulere, ut vere sit utile hoc potestatis insigne, de dono Dei pro tutione utantur membrorum Christi. Membra quippe Christi fideles sunt populi, quos dum ea potestate, quam accipiunt, optime regunt, bonam utique vicissitudinem Deo largitori restituunt".

como antítese o deus herético, ilegítimo, falso e tirânico[52]. Os visigodos, assim como os vandalos e lombardos, seguiam a fé ariana, herética e ilegítima desde a perspectiva catolica. Logo poderiam ser partícipes da *ciuilitas* greco-romana mas encontrar-se-iam alijados da *humanitas*, entendida como sinonimo de *christianitas*. Somente no momento da conversão à fé niceísta, que ocorre no caso visigodo no III Concílio de Toledo de 589, as monarquias romano-germânicas ocidentais passaram a usufruir de todas as prerrogativas ideológicas do cristianismo niceno para buscarem reforçar as bases do seu poder político e institucional[53]. A começar pelo apoio teórico e ideológico que receberam da Igreja católica em termos regionais, já que falarmos duma Igreja católica ocidental unificada e completamente coesa mesmo no século VII seria um pouco exagerado[54]. Seja como for a idéia de *humanitas* pode ser vista desde a ótica de Isidoro de Sevilha que nas *Sententiae* vincula a *humanitas* ao *apostolico exemplo*[55], ou através do pensamento do monarca hispano-visigodo Sisebuto que

---

[52] Idéia apresentada em *Conc. III Tol.*, a.589, prol.: "...errore Arrianorum laborasset Spania [...]. Vos tamen Dei sacerdotes meminisse oportet quanta hucusque ecclesia Dei catholica per Spanias adversae partis molestiis laboraverit, dum et catholici constantem fidei suae tenerent et defenderint veritatem, et haereses pertinaciori animositate propriae niterentur perfid[ia]e. Me quoque, ut re ipsa conspicitis calore fidei accensum in eo Dominus excitavit, ut depulsa obstinatione infidelitatis et discordiae submoto furore populum, qui sub nomine religionis famulabatur errori, ad agnitionem fidei et ecclesias catholicae consortium revocarem...".

[53] A importancia do Cristianismo niceno no campo do fortalecimento ideológico da figura régia pode ser observado em ISIDORO, *Hist. Goth.*, 65: "Huius filius Reccimerus in consortio regni adsumptus pari cum patri solio conlaetatur, in cuius infantia ita sacrae indolis splendor emicat, ut in eo et meritis et uultu paternarum uirtutum effigies praenotetur. Pro quo exorandus est caeli atque humani generis rector, ut sicut extat consensu patrio socius, ita post longaeuum parentis imperium sit et regni successione dignissimus..."; já a presença da humanitas cristã como virtude própria do princeps aparece descrita em *Conc. VII Tol.*, a. 646, c. 1: ":...ut nullus refuga vel perfidus qui contra gentem Gothorum vel patriam seu regem agere aut in alterius gentis societate se transducere reppetitur, integritati rerum suarum ullatenus reformetur, nisi forsitan princeps humanitatis aliquid in personis talibus inpertiri voluerit.."; interessante também *L.V.*, II, 1, 2 "...Et quia solius tam immensae divinitatis imperiis haec cordibus imprimuntur humanis, convenit omnium terrenorum quamvis excellentissimas potestates illi colla submittere mentis, cui etiam militiae caelestis famulatur dignitas servitutis...".

[54] Questão que é analisada, em linhas gerais, pelo estudo de A. ISLA FREZ, "Los reinos bárbaros y el papado entre los siglos VI y VII", *in De la Antigüedad al Medievo...*, pp. 67-89.

[55] ISIDORO, *Sent.*, III, 48, 1: "Uir iustus aut omni potestate saeculari exuitur, aut si aliqua cingitur, non sub illa curvatur, ut superbus tumeat, sed eam sibi subiicit, ut humilior innotescat. Probatur autem hoc apostolico exemplo, qui data sibi potestate...".

apresenta a noção da *humanitatis* no sentido espiritual na *Uita Desiderii*[56] bem como em seu epistolário -mais precisamente na epistola VIII dirigida à Adaloaldo, rei lombardo e ariano- surge o exemplo da idéia da *humanitas* ser considerada como sinônimo de *christianitas*[57].

Enfim, poderiamos apresentar outros inúmeros e ricos exemplos. Contudo entendo a apresentação dum trabalho em forma de artigo não como um fim em sí mesmo mas como base e princípio à algo muito mais importante e interessante que é o debate e a troca de idéias. O que podemos dizer, a modo de conclusão parcial, é que o termo *humanitas* aparece como exemplo típico das permanências e continuidades existentes entre o mundos clássico e tardo-antigo. Uma "humanidade" que para os clássicos era entendida como virtude imperial, que nos primórdios da Antigüidade Tardia já extendia-se à todo um conceito geo-político e cultural e que a partir do século V esteve associado à idéia de *christianitas*. Um termo, uma virtude, um conceito que deve ser interpretado à luz da própria História.

---

[56] SISEBUTO, *Uit. Desd.*, 16, 1-6: "Huius illibatam inimicus constantiam humanitatis aspiciens, pectora qua numquam [Brunigildis ac Theuderici] deseruit, totum in proprio se domicilio miscuit, modoque imperatiuo in suum magis exitium ius sibi debitum impulit, pollicitus eis locum in penis primum contradere, si a corporeis uinculis Xpi militis animam possint extrahere...".

[57] SISEBUTO, *Epist. VIII. Ad Adual.*: "...Dolemus nec inmerito ingenti pondere ribos lacrimarum producimus, cognoscentes affinitatem sanguinis nostri Arriana contagione nunc pollui et uirulenta profusione canceris fraterna cognatione disiungi. Homines agrestes scilicet minus ratione capaces quotidie cernimus ethereis militare per matrem eclesiam castris. Cur genus inclitum et inclita forma, ingenita uirtus et naturalis prudentia, elegantia morum et bone uite censura, prespicua dignitas et gloria dignitatis eximia mortuis sepultisque heresibus ignominiose [...]. Postquam sidereus fulgor corda fidelium corruscauit et orthodoxa fides mentibus cecatis emicuit, aucta pace catholicorum Domino commodante Gotorum uiget imperium [...], clementem in uerbo, amicissimam Xpo, amicam gregi catholico, semper infestam diabulo, infestissimam et eius corpori semper heretico; cuius «uirtutes" erigit, iustitia ut perseueret libratior efficit, prudentia ut uim rationis attendat impellit [...]. Ergo quod splendor artis mensurate grammatice, quod facundia adclamationis rethorice, minax quod argumentatio defuerit dialectice discipline [...]. Fidei fundamentum supra petram edifica, que de cauernis hereticorum flamina uentorum inpulsa dispiciat et rorantes perfidorum [...]. Insanientes connectunt: «Et dedit illi nomen, quod est super omne nomen, et exaltauit puerum suum», et: «Benedixit te Dominus Deus tuus», et: «Excitauit eum a mortuis et sedere fecit eum ad dexteram suam» multaque similia, qua rectissima fides taliter recipit, ut sciat qua deitati, qua humanitati conueniunt. His quidem rationibus et fidelibus infelices conuincuntur exemplis. In Dei quidem Filio duas confitemur certissime esse naturas, unam deitatis et alteram fatemus humanitatis...".

EL CAMPO SEMÁNTICO DE LA LEPRA EN *SIETE PARTIDAS* DE ALFONSO EL SABIO[1]

ALEJANDRO MORIN
(Universidad de Buenos Aires)

La asimilación entre pecado y enfermedad, y en particular en el caso de la lepra, constituye un *topos* clásico de la cultura medieval. En la obra alfonsina, este lugar común recorre tanto sus textos jurídicos como los historiográficos y los poéticos. Así, en *General Estoria,* la relación está dada por la correspondencia general lepra/pecado establecida en el relato de las prescripciones del Levítico ("Et que esto que moysen fiziera dello ley por mandado de dios. & los mandara appartar. que todo lo fizo a onrra de dios. &' aun que ensignificanc'a dal. & esto querie seer delos peccadores. que estauan en peccados mortales que pueden seer asemeiados alas maneras delos gaffos destas gaffezes"[2]). Algo similar ocurre en *Cantigas de Santa María* como lo ilustra la cantiga 93, donde Dios golpea con la lepra al *fillo dun burges* amante de los placeres: "mais tod' aquele viço que à carne praz/ fazia, que ren non queria en leixar./ El assi mantendo orgull' e desden,/ quiso Deus que caess' en el mui gran gafeen"[3].

En *Siete Partidas*, esta tradicional asimilación lepra/pecado se constata en *Partidas* I.4.30 ("Que cada vno deue dezir por si mismo sus pecados y no por carta ni por mensajero") donde, a partir del ejemplo bíblico de

[1] Una versión de este trabajo fue presentada como ponencia en las IX Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, 24 al 26 de septiembre de 2003.

[2] I, fol. 240 r. editada en L. KASTEN, J. NITTI & W. JONXIS-HENKEMANS (eds.), *The Electronic Texts and Concordances of the Prose Works of Alfonso X, El Sabio*, Madison, 1997.

[3] La edición citada corresponde a *Cantigas de Santa María* (ed. de Walter Mettmann), Coimbra, Acta Universitatis Conimbrigensis, 1961.

Temas medievales, 12 (2004), 165-175

Lucas 17: 12-19, se explica la obligación de la confesión personal y no por medio de representantes: "& porq<ue> esto deua ser ansi fecho muestranos lo n<uest>ro señor ih<es>u xp<ist>o enel euangelio q<u>a'ndo sano los diez gafos q<ue> les dixo yd mostrad vos alos sacerdotes y en esto se entie<n>de q<ue> touo por bie<n> q<ue> cada vno fuese porsi amostrar sus pecados & no vno por otro". En este ejemplo, se revela la otra faz del *topos*: la identificación enfermedad/pecado se completa con la habitual metáfora médica de la confesión y, en el caso de la lepra, ésta se conjuga con la pluralidad de síntomas y variantes de la enfermedad que cuadra a la perfección con el abanico de pecados a escudriñar en el sacramento penitencial[4].

Si dejamos de lado esta mención general de la lepra, un rastreo lexical, en *Siete Partidas*, de los términos *gafedad* o *gafos* da cuenta básicamente de tres núcleos semánticos.

En primer lugar, la identificación entre lepra y traición sobre la base de la transmisión generacional de la pena/enfermedad que efectúa el prólogo de *Partidas* VII.2[5]. El crimen de lesa majestad romano se introduce en el

---

[4] "La polymorphie de la pathologie morale s'accorde de manière privilégiée avec celle de la lèpre" señala François TOUATI, *Maladie et société au Moyen Age. La lèpre, les lèpreux et les léproseries dans la province ecclésiastique de Sens jusqu'au milieu du XIVe siècle*, Paris-Bruselas, De Boeck Université, 1991, p. 106. Un ejemplo de conjunción entre metáfora médica de la confesión y variables de la enfermedad viene dado por un sermón de Mauricio de Sully citado por Nicole BÉRIOU en "Les lépreux sous le regard des prédicateurs d'après les collections de sermons *ad status* du XIIIe siècle", en François TOUATI y Nicole BÉRIOU, *Voluntate dei leprosus. Les lépreux entre conversion et exclusion au XIIe et XIIIe siècles*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull' Alto Medioevo, 1991, p. 58. La lepra, con su pluralidad de síntomas y variantes, se revela allí como una imagen prolífica: "Sicut per lepram figurant criminalia peccata et dampnabilia, ita per scabiem designantur peccata leuia et uenialia [...]. Si uero leprosos uideatis uos esse, id est aliquo peccato contaminatos esse, ad summum iudicem et medicum quantocius currite et ipsum de uestra sanitate suppliciter orate". Un mecanismo semejante encontramos en Jacques de Vitry cuando asimila una taxonomía de pecados a la tipología de la lepra según el *Levítico*: *lepra efflorens* = vanagloria; *pallida* = pusilanimidad; *liuida* = envidia; *rubea*=ardor carnal; *lepra uestis* = joyas inútiles, etc. (citado en BÉRIOU, *op. cit.*, p. 68).

[5] Partidas VII.2. pr.: "Trayçio<n> es vno d<e>los mayores yerros & denuestos en q<ue> los onbres puede<n> caer. & ta<n>to la touiero<n> por mala los sabios antiguos q<ue> conosçiero<n> las cosas derecha mente q<ue> la co<n>praro<n> ala gafedad. ca bie<n> asi com<m>o la gafedad es mal q<ue> pre<n>de por todo el cuerpo & despues q<ue> es presa no se pued<e> tirar ni<n> amelezinar de manera q<ue> pueda guaresçer el q<ue> la ha. & otrosi q<ue> faze a o<n>bre despues q<ue> es gafo ser apartado & alo<n>gado de todos los otros. sin todo esto es ta<n> fuerte maletia q<ue> no faze mal al q<ue> la ha en si tan sola me<n>te. mas avn al linaie q<ue> por la liña derecha del desçie<n>de<n> & alos q<ue>

derecho castellano medieval en este título de *Siete Partidas*. Las modalidades de esta recepción han sido extensamente trabajadas pues el modo de apropiación de esta normativa resulta un proceso confuso e incompleto: en *Partidas* VII.2.1 se identifica el crimen de lesa majestad con la traición pero a ésta se la encuadra, al estilo feudal, en el marco de la deslealtad[6]. En todo caso, esta apropiación desplazada de la figura de la lesa majestad brinda el contexto para la instrumentación de castigos hereditarios por traición[7]. En el prólogo de este título, el texto alfonsino compara explícita-

---

co<n>el mora<n> Otrosi en aq<ue>lla manera mesma faze la trayçio<n> e<n> la fama del s<n>bre. ca ella la daña & la corro<n>pe de guisa q<ue> nu<n>ca la puede endereçar & aduze agra<n>d alo<n>ganca & apartamie<n>to de aquellos que conosçen derecho & verdad & denegresçe & ma<n>zilla la fama delos que de aq<ue>l linaie desçiende<n> maguer no aya<n> enella culpa de guisa q<ue> finca<n> toda via e<n> famados por ella. & porende pues que enel titu lo a<n>te deste fablamos general me<n>te delas acusaçiones que son fechas por razo<n> delos grandes yerros que los onbres fazen. queremos aq<u>i' dezir adelante quales son aquellos males quier se faga<n> por obra q<u>i'er se diga<n> por palabras. & fablaremos p<r>i'mera mente delos que se fazen por fecho & despues diremos delos q<ue> se faze<n> por palabra. & come<n>çaremos dela trayçio<n> que es cabeça de todos los males & demostraremos q<ue> cosa ha en si. & do<n>de tomo este no<n>bre. & de qua<n>tas maneras. & q<ue> pena deue auer no ta<n> solame<n>te los fazedores della mas avn los consejeros della & los ayuntadores & los consintidores. & avn los que lo saben & no lo descubren". Las citas de *Partidas* corresponden a la versión de A. Díaz de Montalvo de 1491, editada en *Archivo Digital de Manuscritos y Textos Españoles (Admyte)*, Madrid, Biblioteca Nacional/Micronet, 1992, vol. 1 –transcripción y facsímil de edición sevillana de 1491–. Se ha tomado como base esta edición mas se han cotejado las leyes citadas con las versiones de Gregorio López (*Las Siete Partidas*, Salamanca, Andrea de Portonaris, 1555 –reproducción anastástica del Boletín Oficial del Estado, 1984–) y de la Real Academia de la Historia (*Las Siete Partidas del rey don Alfonso el Sabio, cotejadas con varios códices antiguos*, Madrid, Imprenta Real, 1807, 3 tomos).

[6] En efecto, tras esta asimilación ("Lese maiestatis crimen. tanto quiere dezir en romançe com<m>o yerro de trayçio<n> q<ue> faze o<n>bre contra la persona del rey"), al decir de Aquilino IGLESIAS FERREIROS, "se pasa a definir la traición en general, y no la traición regia. El referirse a quienes no se atreven a tomar venganza de aquéllos a quienes quieren mal o el aludir a que la traición es traer un hombre a otro, parece referirse a la traición en cuanto infidelidad, aunque existan elementos extraños, y no a la traición de lesa majestad", en *Historia de la traición. La traición regia en León y Castilla*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1972, pp. 181-182. Cf. asimismo Ariel GUIANCE, *Los discursos sobre la muerte en la Castilla medieval (siglos VII-XV)*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1998, p. 272 y ss.

[7] Así queda definido por *Partidas* VII.2.2, que estipula pena de infamia y privación de la herencia a los hijos varones del traidor ("& de mas todos sus fijos q<ue> sea<n> varones deuen fincar por enfamados por sienpre que nunca puedan auer onrra de caualleria ni de dignitad ni ofiçio ni puedan heredar apariente que aya ni aotro estraño que los estableçiese por herederos. ni puedan auer las ma<n>das que les fueren fechas. Esta pena deue<n> auer por la maldad que fizo su padre").

mente la traición con la lepra en cuanto a sus efectos, es decir, la transmisibilidad del mal ("es ta<n> fuerte maletia q<ue> no faze mal al q<ue> la ha en si tan sola me<n>te. mas avn al linaie q<ue> por la liña derecha del desçie<n>de<n> & alos q<ue> co<n>el mora<n>") y la necesidad de apartar a quien lo porta ("faze a o<n>bre despues q<ue> es gafo ser apartado & alo<n>gado de todos los otros"). Por otra parte, cabe remarcar que esta asimilación lepra/traición también es del orden del lugar común en el contexto de la cultura medieval[8].

En segundo lugar, hallamos un conjunto de referencias que remiten a los problemas prácticos implicados en la segregación que se dispone, normativamente, para los leprosos[9]. Como se sabe, la lepra entraña la muerte civil de quien la porta lo cual obliga a decidir, por ejemplo, qué ocurre con las rentas de un prelado que no puede ejercer ya su cargo: "Gafo seyendo algu<n>d clerigo que ouiese eglesia porel enojo y el desabor q<ue> aurian los otros que la siruan & sera perlado della. & este enfermo aura delas rentas de santa eglesia de que biua maguer no la sirua" (*Partidas* I.16.18).

Asimismo, hay que establecer en qué condiciones ha de hacerse efectivo el débito conyugal. *Partidas* IV.2.7, bajo el título de "q<ue> fuerça ha el casamie<n>to", estipula que la lepra no constituye causal de divorcio aunque pareciera quedar comprometido el cumplimiento del débito conyugal:

> *por ni<n>guna destas cosas ni<n> avn que se hiziese gafo no deue el vno desa<n>parar al otro por guardar la fe: & la lealtad que se prometiero<n> en el casamiento ante deuen biuir todos en vno & seruir el sano al otro & proueer le delas cosas q<ue> menester le hizieren segund su poder. Pero lo q<ue> dize de suso del gafo entiendese desta manera q<ue> el q<ue> fincare sano dellos si reçibiere grand enoio del otro puede apartar su camara & su lecho del para no<n> estar ni<n> yazer co<n>tinuame<n>te conel. Mas deuel seruir enlas otras cosas & ayu<n>tar se a el p<ar>a conplir su debdo quando lo demandar fueras ende si aquel que engafeçiese ouiese de biuir comunal me<n>te en vna casa con los otros gafos de guisa que non ouiesen camaras apartadas. Ca estonçe el que fuese sano no<n> seria tenudo de morar conel*

---

[8] Cf. Geneviève PICHON, "La lèpre et le péché", *Nouvelle Revue de Psychanalise*, 38 (1988), p. 150. Cf. *CSM* 5, donde se nos habla de un "*gafo traedor*". Mauricio de Provins incluye también a la traición entre los significados de las variantes de la enfermedad: según su esquema, la *lepra elephantina* es una *lepra proditionis* (citado en BÉRIOU, *op. cit.*, pp. 68-69).

[9] Sobre las prácticas de segregación, cf. Robert MOORE, *La formación de una sociedad represora. Poder y disidencia en la Europa Occidental, 950-1250*, Barcelona, Crítica, 1989. Sobre las variaciones diacrónicas de estas prácticas y su ambigüedad inicial, representada en el carácter cuasi-eclesiástico de los leprosarios, cf. BÉRIOU, *op. cit.*

en tal lugar como quier que de fuera sea tenudo de seruir lo segund q<ue> es sobre dicho[10]

Respecto de este punto, la glosa de Gregorio López nos remite a la tesis de Pedro Paludano que plantea un tratamiento diferenciado por sexos en función de afirmaciones provenientes de la medicina de la época: "tunc tenetur reddere secundum eum qui dicit quod in hae re magis medicis credendum est qui dicunt quod *magis imminet periculum viro, si mulier sit leprosa, quam mulieri si vir sit leprosus*, unde cum mulier est in ultima specie leprae quae dicitur leonina non videtur dubium quin vir non teneatur reddere". Coincide este planteo con la supuesta inmunidad de las mujeres a distintas enfermedades de las cuales son portadoras, tesis de la medicina medieval que se basaba, por un lado, en la concepción de una anatomía genital femenina más densa –que protegía de cualquier esperma infectado– y, por el otro, en la idea más general de que las mujeres desarrollaban con su propio cuerpo un ejercicio de mitridatismo[11].

Las disposiciones respecto del casamiento no alcanzan a los esponsales, los cuales pueden ser disueltos según *Partidas* IV.1.8 por nueve razones, la tercera de las cuales "es si alguno dellos se haze gafo o contrecho: o çegase: o perdiese las narizes: o le auiniese alguna otra cosa mas desaguisada que algu<n>a destas sobre dichas".

Por último, otra cuestión práctica a tener en cuenta con la lepra es el pago de diezmos, obligación de la que quedan exentos los leprosos según *Partidas* I.20.6.

Cabe recordar que la segregación, de manera previsible, no es sólo profiláctica sino que aparece connotada claramente con valencias peyorativas y vergonzantes. En su *Lilio de Medicina*, B. de Gordonio advierte a sus lectores de seguir sus consejos para evitar el contagio en los siguientes términos: "E si el tal om<n>e no se quisiere guardar aparejese alas calabaças & alas tabletas & *a ser avergonçado para siempre*"[12].

---

[10] Cf. J. M. ORTUÑO, "Tratamiento jurídico de la enfermedad en las *Partidas*", *Glossae. Revista de historia del derecho europeo*, 3 (1992). Acerca de la posibilidad de reconstitución de tejidos sociales por sobre las interdicciones sanitarias (mantenimiento de lazos matrimoniales aún en caso de lepra), cf. BÉRIOU, *op. cit.*, pp. 71-72.

[11] Esta tesis es analizada por Danièle JACQUART y Claude THOMASSET en *Sexualidad y saber médico en la Edad Media*, Barcelona, Labor, 1989, p. 196 y ss. Cf. asimismo Carla CASAGRANDE y Silvana VECCHIO, *I sette vizi capitali. Storia dei peccati nel Medioevo*, Turín, Einaudi, 2000, p. 153.

[12] Edición en *Admyte* 1, fol. 27 v. Sobre el uso injurioso del calificativo "*gafo*", cf. Marta MADERO, *Manos violentas, palabrasvVedadas. La injuria en Castilla y León (siglos XIII-XV)*, Madrid, Taurus, 1992, p. 60 y ss.

El tercer núcleo semántico gira en torno de la relación entre lepra y simonía que hallamos en *Partidas* I.17.2 a partir del personaje bíblico de Giezi. Allí se relata la historia del sirviente de Eliseo de acuerdo con 2 *Reyes*, 5 por la cual éste (con sus descendientes) es castigado con la lepra tras cobrar por un milagro realizado por el profeta. Se trata en realidad del traspaso de la enfermedad que sufriera el beneficiario del milagro (el sirio Naamán) a aquél que espuriamente cobró precio por lo que Eliseo había ejecutado por gracia[13].

Giezi es uno de los tres únicos casos del Antiguo Testamento donde se explicita a la lepra como un castigo divino (los otros dos son María, hermana de Moisés, en *Números* 12 y el rey Ozias en *2 Reyes*, 15). El personaje de Giezi es objeto, en la tradición exegética, de numerosas interpretaciones figurales que lo identifican con Judas[14], los judíos[15], los herejes[16] cuan-

---

[13] "Geezi touo nonbre vn siruiente de heliseo profeta: y este fue el primero que fizo simonia enel viejo testamento quando vino naaman de siria aeliseo que lo sanase dela gafez que tenia: & el mandole que se fuesse al Rio jordan: & que se lauasse enel siete vezes & sanaria & naaman fizo lo segund quele mando el profeta: & sano. & despues que resçibio sanidad torno se para eliseo para gradesçer le la merçed que dios le fiziera por su ruego & dar le dones de sus riquezas. & eliseo non quiso tomar ninguna cosa del. E estonçe fuesse naaman & fue despues jeezi sin mandado de eliseo & pidio quele diesse algo. & diole dos pares de vistiduras & vn marco de plata & torno se geezi: & escondio aquello quele auia dado: & luego lo supo eliseo & quando vino ante el dixo eliseo porque resçebiste presçio por la graçia de dios que fizo a naama<n> en guareçerlo dela enfermedad que auia venga sobre ti aquel la gafez que el ha perdido: & fue luego conplido en aquella manera que dixo aquel profeta. E porende razon es que todos los que venden las cosas espirituales seran llamados geezitas por razon de geezi. E como quier que de co mienço ouo departimiento entre los onbres de los que conprauan & vendian las cosas espirituales segund dicho es llaman los agora tan bien alos vnos como alos otros simoniaticos. E esto es porque lo vsaron assi los onbres dezir mas propiamente son llamados geezitas los que resçiben presçio & simoniaticos todos aq<ue>l los que los conpran".

[14] Cf. CLAUDIUS TAURINENSIS, *XXX Quaestiones super Libros Regum. Liber IV* (PL 104, 778): "Giezi minister Helisei, qui cupiditate argenti deceptus, pecuniam a Naaman Syro accepit, et post paululum leprae contagione est percussus, *Judae proditoris typum gessisse non dubium est*. Sicut enim Giezi ideo serviebat beato Heliseo, ut pecuniam posset adquirere, ita et Judas propterea adhaeserat Domino Salvatori, ut fraudem faceret et terrenas divitias congregaret. Denique sic de illo in Evangelio scriptum est: (Joan. 12, 6) Quia fur erat, et loculos habebat, et ea, quae mittebantur, exportabat. Nam Giezi, qui gratiam magistri potuerat promereri, sicut dominus suus consecutus fuerat beati Heliae, cupiditate victus meruit in aeternum crudeli lepra perfundi: Judas vero per amorem pecuniae, et apostolatus gratiam perdidit, et laqueo vitam finivit: ac sic intelligimus omnes malos sacerdotes intra Ecclesiam intus in anima peccati lepra fuisse perfusos, qui contra dominica praecepta ministerium, quod gratis acceperunt, gratis non administrant: et pro omni opere, quod in Ecclesia gerunt, non futuram mercedem, sed praesentem quaerunt retributionem". La relación Giezi/Judas se complementa habitualmente en una tríada con el personaje de Simón, el mago. Cf. por ejemplo, el c. *qui studet* del *Decreto* de Graciano (C I, q. 1, c. 11).

do no con el Diablo mismo[17]. Asimismo, sirve de ejemplo moral de castigo a avaros y codiciosos[18] y su nombre se incluye, con los de Pilatos, Judas, Datán y Abirón, Caín, etc., en el elenco de condenados al Infierno que puebla genéricamente las fórmulas conminatorias de los documentos medievales[19]. Su contrapartida, el sirio Naamán, inspira asimismo sus respectivas interpretaciones alegóricas como la de Beda que lo considera tipo del pueblo de los gentiles, que recibe el bautismo (agua del Jordán) de manos de Cristo (representado en Eliseo)[20]. Las inmersiones en el Jordán, efectivamente, son leídas como prefiguraciones del sacramento bautismal y ello ocurre con distintas modalidades de acuerdo con el tipo de trata-

---

[15] Cf. RABANO MAURO, *Commentaria in Libros Regum* (PL 109, 233): "Giezi quoque, qui interpretatur praeruptum videns, sive vallis visio, *significat Judaicum populum*, qui aliquando Puer Dei, propheta attestante, vocabatur, sicut Osee dicit: «Puer Israel, et dilexi eum (Ose. XI)». Sed postquam spreto Evangelio, et crucifixo Filio Dei, semetipsum de tali dignitate in foveam avaritiae praecipitans, cupiditatem secutus est terrenam, quam filii Dei per baptismum renati spreverunt, per sententiam justi judicis Dei, lepram erroris, quam credentes deposuerant, ipse sibi conscivit".

[16] Cf. *De Promissionibus et praedicationibus Dei* (PL 51, 806): "Giezi vero puer prophetae, qui secutus Naaman Syrum, composito mendacio, vendere voluit quod propheta gratis dederat, ea leprae percussus macula qua ille mundatus fuerat, *haereticorum figuram ostendit*, qui suae rapacitatis caecitare compulsi, dum venditant suis velut expiationes videlicet peccatorum, ipsi quoque maculis quibus illi fuerant aspersi, insigniuntur".

[17] Cf. Juan ESCOTO ERÍGENA, *De divisione naturae* (PL 122, 873): "Giezi interpretatur videns vallem, vel discissio a visione; *typice diabolum significans*, qui, dum sit nequam Salvatoris nostri servus, sine cujus jussionibus aut permissionibus malitiae suae machinamenta non sinitur peragere, semper in profundum perditionis aeternaeque mortis non desinit perspicere, et ex veritatis contemplatione merito suae superbiae divisus discedere".

[18] Cf. el *De Contemptu Mundi* de INOCENCIO III (PL 217, 720) en sus *Exempla contra cupiditatem*, donde Giezi integra otra tríada con Judas y Ananías y Safira. Al respecto, cf. CASIANO, *De Coenobiorum Institutis*, cap. XIV (*Philargyriae morbus tripartitus*, PL 49, 301) donde en el contexto de la misma tríada se aclara que la pena hereditaria impuesta a los descendientes de Giezi implica también su exclusión de la "herencia" profética que le hubiera correspondido de no haber incurrido en la codicia. Acerca de la frecuente asociación medieval entre lepra y avaricia (y judaísmo), cf. David NIRENBERG, *Communities of violence. Persecution of minorities in the Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press, 1996, pp. 62-63.

[19] Lo encontramos incluso en JUSTINIANO, *Novela* 8 (*Iusiurandum*): "Si vero non haec omnia servavero, recipiam hic et in futuro saeculo in terribili iudicio magni dei domini et salvatoris nostri Iesu Christi et habeam partem *cum Iuda et lepram Giezi et tremorem Cain*, insuper et poenis, quae lege eorum pietatis continentur ero subiectus" (*Corpus Iuris Civilis*, Berlin, Weidmannos, 1904. Cf. R. MANCHÓN GÓMEZ, "Tradición cristiana latina y diplomas medievales: las fórmulas conminatorias en los documentos del reino de León (s. VIII-1230)", *Analecta Malacitana, 6 (2000)*.

[20] *Quaestiones in libros Regum* (*PL* 92, 377).

miento figural o escolástico del que sea objeto[21]. Otro personaje que se suele contraponer al de Giezi es el de Job por cuanto la puesta en relación de estas dos figuras sirve para señalar el carácter ambiguo de una enfermedad concebida como signo de Dios[22].

Aquí, al igual que en *Partidas* VII.2 hallamos, en el caso de Giezi, la lepra identificada con la transmisión hereditaria de una condena. Figura por ello entre los ejemplos bíblicos que canonistas y teólogos citan a la hora de juzgar la licitud de los castigos colectivos y de los castigos hereditarios, como en el *Decretum* de Graciano, C I, q. 4, dictum post c. 11 o en Tomás de Aquino, *S. Th.* II-IIae, q. 108, a. 4. Pero, además, las circunstancias del episodio de Giezi lo vuelven un caso particular en tanto el rigor de la condena (para todos los descendientes) supone una severidad excesiva puesto que, por acciones reputadas más graves, el Dios del Antiguo Testamento afirma castigar (sólo) hasta la tercera y cuarta generación[23]. La resolución más común para este problema es plantear el caso en términos espirituales en lugar de la lectura literal, como es el ejemplo de san Ambrosio en su comentario al Evangelio de Lucas[24]. Sin embargo, esta lectura figural de la descendencia se contrapone con la identificación de leprosos "concretos" con la semilla de Giezi. Así parece operar el *De proprietatibus rerum* de

---

21 Cf. Alain BOUREAU, "Naaman, son mal et son secret. Un patient biblique examiné par l'Eglise (XIIème-XVIème siècle)", *L'Evolution psychiatrique*, 58, nro. 3 (1993), 515-522.

22 "La Bible elle-même enseigne, par les figures exemplaires et antinomiques de Giezi, le serviteur avaricieux d'Elisée, et de Job, le juste frappé de tous les opprobres, que la lèpre peut sanctionner l'immoralité comme elle peut éprouver la fidelité", BÉRIOU, *op. cit.*, p. 36.

23 Sobre las interpretaciones medievales en torno del castigo en tercera y cuarta generación, cf. A. LANDGRAF, *Dogmengeschichte der Frühscholastik*, Regensburg, Verlag Griedrich Pudtet, 1955, t. 4, parte 1, cap. 3.

24 Cf. la *Expositio Evangelii Secundum Lucam* de AMBROSIO (PL 15, 1628): "Sed cum illi qui in Deum idololatriae errore deliquerunt, in quartam generationem videantur esse mutati: *profecto durior videtur esse sententia, qua Giezi semen usque in aeternum pro cupiditate habendi*, prophetica auctoritate damnatur, praesertim cum Dominus noster Jesus Christus per lavacri regenerationem omnibus remissionem dederit peccatorum; nisi ut vitiorum magis quam generis semen intelligas. Sicut enim qui filii promissionis sunt, aestimantur in semen bonum: ita etiam qui filii erroris sunt, aestimantur in semen malum. Nam et Judaei ex patre diabolo, non utique carnis successione, sed criminis. Ergo omnes cupidi, omnes avari Giezi lepram cum divitiis suis possident: et male quaesita mercede, non tam patrimonium facultatum, quam thesaurum criminum congregarunt aeterno supplicio, et brevi fructu. Nam cum divitiae sint caducae, poena perpetua est; quia neque avarus, neque ebriosus, neque idolis serviens regnum Dei possidebit". El carácter alegórico con el que se ha de leer el episodio es explícito en autores como Pierre le Mangeur: "Non legitur ad litteram Giezi filium habuisse leprosum, nec posterum. Certum est autem de Giezitis, quod lepra Simoniae, respersi sunt" (PL 198, 1392).

Bartolomé Anglico al señalar que "sañudo el propheta lo maldixo & a toda su generaçion despues del & fueron & *avn son al dia de oy leprosos como yo mesmo he visto q<ue> se dize<n> ser de su linage*"[25].

El texto de *Partidas* trae a cuento el relato de Giezi para señalar el purismo lingüístico por el cual quienes venden bienes espirituales deberían ser llamados giezitas más que simoníacos (término más apropiado para quienes intentan comprarlos): "E porende razon es que todos los que venden las cosas espirituales seran llamados geezitas por razon de geezi. E como quier que de comiençó ouo departimiento entre los onbres de los que conprauan & vendian las cosas espiri tuales segund dicho es llaman los agora tan bien alos vnos como alos otros simoniaticos. E esto es porque lo vsaron assi los onbres dezir mas propiamente son llamados geezitas los que resçiben presçio & simoniaticos todos aq<ue>l los que los conpran". La referencia está sacada de Godofredo de Trano y de la *Summa Aurea* de Hostiensis (lib. V)[26].

Tenemos entonces una identificación (no metafórica) entre la pena y la lepra mas en este caso la asociación se efectúa en principio con la simonía y no con la lesa majestad o la traición, como en *Partidas* VII.2 Y ello aún si el relato cuadra con la idea del mal servidor y ésta linda con la traición[27].

Sin embargo, las relaciones entre simonía y lesa majestad son más estrechas de lo que supondría un primer análisis. En efecto, como explica J. Chiffoleau, el crimen de lesa majestad romano no es recibido en el derecho secular medieval sin antes pasar por su elaboración en el derecho canónico y, en esta sede, su tratamiento se hace en función de la simonía[28].

---

[25] Ed. en *Admyte*, fol. 85 v.

[26] "Ex praemissis patet quod proprie loquendo venditor spiritualium Giezitus: empror vero Simoniacus est. Sed usus obtinuit ut uterque Simoniacus appelletur secundum Goffredum" (*Summa Aurea*, Venecia, Jacobum Vitalem, 1574, p. 1491). Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* IV, dist. 25.

[27] Cf. al respecto el *De proprietatibus rerum* (editado en *Admyte*, fol. 85 v.), con su referencia a Giezi en el capítulo 16 "*Del sieruo malo*". Cf., asimismo, la obra citada de Ambrosio donde, en función de Naamán, se contrapone lepra y fidelidad: "Sed iratus hos praetulit, Jordanem meditatus elegit; nescit enim ira mysterium, fides novit. Disce baptismatis gratiam salutaria: qui *leprosus merserat, fidelis emersit*" (PL 15, 1627). Por último, la interpretación del personaje de Giezi como prefiguración de Judas lo ubica claramente en el ámbito de la traición así como también su identificación con los herejes o con los judíos, sobre cuya perfidia los exegetas no ahorran palabras. La lepra en general funciona como un denominador común de herejes, judíos e infieles. Cf. RABANO MAURO (*De Universo*, PL 111, 502): "Lepra est doctrina haereticorum falsa atque varia, vel Judaeorum infidelitas sive contaminatio peccatorum [...]. Leprosi sunt haeretici Dominicum Jesum Christum blasphementes".

[28] "Pour que le crimen majestatis s'installe tout à fait, pour qu'il puisse s'appliquer dans un

Precisamente, el *dictum* posterior al capítulo del *Decreto* de Graciano que retoma la ley *Quisquis* (fuente directa del texto de *Partidas* VII.2[29]) resume que "porro simoniae accusatio ad instar criminis laesae majestatis praecedere debet"[30]. Esta equiparación entre simonía y lesa majestad se produce a partir de un eslabonamiento de asimilaciones en el que intervienen también la herejía y el sacrilegio, con trascendentales efectos en la construcción del crimen de lesa majestad divina[31].

De esta manera vemos que los tres núcleos semánticos en torno de la *gafedad* en *Partidas* están interconectados, sea a partir de la transmisión generacional de la pena, sea a través de la segregación. En efecto, tales prácticas segregacionistas brindan otros elementos que facilitan la asimilación entre lepra y crimen de lesa majestad en los términos de *Partidas* VII.2. Allí se dice que, entre las razones por las que se compara aquel crimen con la lepra, se halla que "otrosi q<ue> faze a o<n>bre despues q<ue> es gafo ser apartado & alo<n>gado de todos los otros". En algún sentido, cuadran también con la penosa imagen del destino de los descen-

---

Etat territorial précis, un royaume, il faut d'abord, me semble-t-il, par un curieux mais essentiel détour, qu'il soit travaillé, remanié davantage encore par les canonistes. [...]. Vers 1140, Gratien dans son Décret évoque le crimen majestatis, mais il le fait au titre de la simonie", CHIFFOLEAU, *op. cit.*, pp. 193-94.

[29] La fuente más clara del texto alfonsino es la ley *Quisquis* del *Código* de Justiniano (C. 9.8.5.1): "Filii vero eius, quibus vitam imperatoria specialiter lenitate concedimus (paterno enim deberent perire supplicio, in quibus paterni, hoc est hereditarii, criminis exempla metuentur), a materna vel avita, omnium etiam proximorum hereditate ac successione habeantur alieni, testamentis extraneorum nihil capiant, sint perpetuo egentes et paupere, infamia eos paterna semper comitetur, ad nullos umquam honores, nulla prorsus sacramenta perveniant, sint postremo tales, ut his perpetua egestate sordentibus sit et mors solacio et vita supplicio".

[30] C. 6, q. 1, dictum post c. 22.

[31] "Et c'est ainsi que progressivement, dans les dernières décennies du XIIe siècle, se forme ce syllogisme fondamental: premièrement, la simonie peut être jugée comme un crime de majesté. Deuxièmement, l'hérésie peut être considérée comme un sacrilège. Troisièmement, on sait depuis longtemps que la simonie est aussi une hérésie. L'hérésie peut donc être jugée comme un crime de majesté; elle tient évidemment du sacrilège", CHIFFOLEAU, *op. cit.*, p. 194. La referencia a una *simoniaca haeresis* es constante en los textos. Incluso permite calificar al propio Giezi de hereje. Cf. PEDRO DAMIÁN en *Contra Philargyriam et Cupiditatem Munerum* (PL 145, 535): "*Duo plane simoniacae haereseos* reperiuntur auctores, unus in Veteri Testamento, alter in Novo; quae etiam duo simoniacorum genera perfecerunt, vendentium scilicet, et ementium. *Giezi* siquidem donum sancti Spiritus vendidit (IV Reg. V), *Simon Magus* comparare tentavit (Act. VIII)". Acerca de las equiparaciones herejía/simonía/lepra, cf. MOORE, *op. cit.*, p. 78 y ss. Cf. también, CASAGRANDE y VECCHIO, *op. cit.*, p. 115. La asimilación lepra/error doctrina se enriquece con las variaciones sintomáticas de la enfermedad.

dientes según la ley *Quisquis*: "mors solacio et vita supplicio". La carga vergonzante de la segregación encuentra su paralelo en la infamia que cae sobre los descendientes del reo de lesa majestad. Cabe remarcar, por último, que, tanto en la metáfora de la lepra/traición como en la lepra "histórica" de Giezi, detectamos un componente biológico ineludible ligado al carácter hereditario de los castigos, como si hubiera necesidad de inscribirla en los cuerpos de los descendientes[32].

[32] Una contaminación semejante pero en sentido inverso se puede hallar en el *De proprietatibus rerum* (cap. 64) para explicar la hereditariedad de la lepra: "algu<n>as vezes viene d<e>l padre o dela madre como p<ar>eçe delos leprosos q<ue> e<nge<n>dra<n> sus fijos d<e>la sangre corro<m>pida. ca esta co<n>tagio<n> o e<n>fermedad *como por derecho ereditario* deçie<n>de del padre al hijo" (fol. 112r).

EL RESURGIMIENTO DE LA CABALLERIA NOBILIARIA EN LA POLITICA DE ALFONSO XI

ANDREA MARIANA NAVARRO
(Universidad Nacional de Tucumán)

El propósito de este trabajo es estudiar el resurgimiento de la caballería nobiliaria, militar y cristiana promovido por Alfonso XI. Dos notas caracterizaron este proceso: en primer lugar, el mismo se llevó a cabo con el fin de restaurar pautas de comportamiento e ideales propios de la institución (como la lealtad al rey, la defensa de los otros órdenes, de la justicia, de la fe y del reino), ya que se consideraban fundamentales y necesarios en el contexto de la crisis política que afectó a Castilla tras la minoría regia y la guerra contra los musulmanes. Por otro lado, revela ciertos anacronismos, pues la mentalidad caballeresca expuesta en la política del rey, expresa la pervivencia del arquetipo nobiliario de los siglos XII y XIII, en momentos en que se producía una profunda renovación de la "nobleza vieja"[1].

Para abordar esta temática, nos hemos centrado en el análisis de dos obras de carácter oficial: la *Gran Crónica de Alfonso XI*, compuesta por

[1] Consideramos como "nobleza vieja" a las familias y linajes de los siglos XII y XIII que se formaron en la etapa más dinámica de la Reconquista. En esta definición seguimos fundamentalmente el trabajo de Salvador de MOXO, "De la nobleza vieja a la nobleza nueva. La transformación nobiliaria castellana en la Baja Edad Media", *Cuadernos de Historia. Anexos a la revista Hispania*, 3 (1969), en el que explica las causas de este proceso de renovación y sustitución: extinción biológica, bajas sufridas por campañas militares o en contiendas civiles, emigración del reino o el exilio y debilidad de algunos linajes frente a las políticas regias. Cabe señalar que este fenómeno no fue exclusivo de Castilla y que no significó la pérdida de prestigio ni del poder del estamento nobiliario. este planteamiento ha sido tratado con una visión distinta por Narciso BINAYÁN CARMONA, "De la nobleza vieja a la nobleza vieja", *Estudios en Homenaje a Sánchez Albornoz. Anexos de Cuadernos de Historia de España*, IV (1986).

Fernán Sánchez de Valladolid –canciller del sello de la poridad[2]– y el *Estatuto o tratado doctrinario de la Orden de Caballería de la Banda Real de Castilla*, fundada por el rey en 1332. En ellas se expresan las concepciones acerca de la nobleza y la caballería; se definen las cualidades y los valores que debían regir su conducta; se determinan los principios esenciales en los que se asentaba su relación con la monarquía y las funciones políticas, militares y sociales que se le asignaban.

1. Perspectiva historiográfica: enfoques y polémicas

Las fuentes jurídicas, cronísticas, literarias y los tratados doctrinales, han puesto de relieve que la caballería era una dignidad. Sin embargo en Castilla, no se vinculó de manera privativa a la nobleza de sangre (ricos-hombres e hidalgos) sino que comprendió a un grupo social heterogéneo: caballeros villanos (de cuantía, de gracia, de premia, de alarde), vasallos y miembros de las Ordenes Militares. Por lo tanto, nobleza y caballería, fueron, en algunos casos, conceptos independientes que, sobre todo en la Baja Edad Media, establecieron una relación polémica porque la nobleza pugnó por conservar sus privilegios frente a la monarquía y a los "hombres nuevos" que alcanzaban elevada condición en virtud de sus méritos y de la voluntad regia. Los siglos XIV y XV fueron momentos claves para la aparición de diversos planteamientos que intentaban definir la naturaleza de la nobleza y marcar sus diferencias; de esta manera, los autores de obras cronísticas, literarias y jurídicas se basaron en la investidura de armas, en la posesión de virtudes y valores exclusivos y en el modo de vida propio regido por códigos específicos. El reinado de Alfonso XI, constituye un buen ejemplo del florecimiento de estas obras dedicadas, especialmente, a vincular ambos conceptos y realzar el prestigio de la institución. Nos referimos a obras tales como *El libro del caballero y del escudero* y el *Libro de los estados* del infante don Juan Manuel, *Practica equorum* de Egidio Romano, *Amadís de Gaula* y *El caballero Cifar*.

[2] La *Gran Crónica de Alfonso XI* es una obra oficial, de inspiración regia. Su redactor tenía acceso a la documentación secreta de la corona y conocía el pensamiento del rey, de manera que la crónica se presenta fiel a los principios políticos defendidos por la monarquía.

2. Los fundamentos de poder y de prestigio social de la "vieja nobleza" castellana

Los fundamentos de la condición nobiliaria residían en el nacimiento, en el disfrute de un estatuto jurídico privilegiado, en la fortuna patrimonial conferida por la propiedad de la tierra, esencial en la consolidación de su conciencia de linaje. Fundamentos que encontraron su razón de ser y su justificación en la función militar.

La guerra fue uno de los principales referentes que permitió a la nobleza consolidar su posición social, política y económica y que contribuyó a acrecentar su "honor" y a difundir los "ideales y pautas de conducta propios de la caballería"; de esta manera, los principales linajes resaltaron su papel en la organización y defensa del reino durante la Reconquista.

La proximidad a la monarquía representaba otra de las claves fundamentales para legitimar su posición. Por ejemplo, la posesión de funciones públicas en la administración, en la corte y en el Consejo Real, así como su vinculación al gobierno de los territorios conquistados le proporcionaron un prestigio que se consolidó con la patrimonialización de los oficios y su transmisión hereditaria. En concordancia con su influencia política, la nobleza logró concentrar patrimonios y rentas para garantizar su permanencia en un rango superior, por medio de la concesión de mercedes regias que autorizaban el mayorazgo así como a través del otorgamiento de señoríos jurisdiccionales que se hicieron más frecuentes a partir del siglo XIII.

Las políticas matrimoniales y las alianzas con otros linajes constituían también elementos esenciales para establecer distinciones de categoría, para incrementar su honor y su fuerza social. La capacidad para demostrar su liderazgo se puso de manifiesto en la articulación de extensas redes clientelares que aseguraban solidaridades verticales; de esta forma, los linajes nobiliarios se transformaron en los principales centros organizadores de una compleja red de relaciones, cuyo control resultaba relevante para asegurar la estabilidad del grupo en el reparto y en el ejercicio del poder.

Las pautas de conducta propias de la nobleza –reflejadas en la "defensa de la honra", en el "valor de los juramentos y de la palabra", en la "fraternidad" entre sus miembros, así como en las actividades que incluían el ejercicio de las armas (la caza, la guerra, las justas y los torneos) y el uso de blasones– formaban parte de la acción propagandística al constituirse en símbolos identificadores y medio de exhibición de su poder. La *"fama"* –entendida como opinión pública– el *"honor"*, la *"lealtad"* y el *"servicio"* eran conceptos básicos que conllevaban una valoración positiva y arque-

típica de la imagen de la nobleza, imagen que pretendía ser imitada por "hombres nuevos" y recreada por el poder real.

Sin embargo, hacia el siglo XIV, se desarrolló cada vez más la capacidad de la autoridad regia para transformar el orden político y social a través de la promoción o ascenso a un *status* superior, capacidad que alcanzó plena madurez con Alfonso XI. Importantes consecuencias derivaron de este proceso de "aristocratización de la sociedad" que respondía a las necesidades políticas y militares de la monarquía: en primer lugar, se consolidó la imagen del rey como principal fuente de ennoblecimiento, como *"criador y facedor de nobles"*; en segundo lugar, esa aristocratización incidió en la reestructuración de la nobleza y de la caballería, haciendo su composición cada vez más heterogénea y distinguiendo a los ricos-hombres, hidalgos y a la caballería popular. Aunque fue notable su diferenciación sociojurídica, se produjo cierta permeabilidad pues estos grupos contaron, también, con privilegios y exenciones fiscales y avanzaron hacia una progresiva asimilación al identificarse con "ideales caballerescos" y con valores sociales y culturales nobiliarios.

3. La política caballeresca de Alfonso XI

Convertido en rey en 1312, Alfonso XI tuvo una de las minoridades más largas y conflictivas de la historia castellana debido a los enfrentamientos entre su abuela María de Molina y la reina doña Constanza de Portugal –que aspiraban al ejercicio de la regencia– y a las disputas por el derecho a su tutela entre los infantes don Juan, don Pedro, don Felipe, los infantes de la Cerda –Alfonso y Fernando–, don Juan "el Tuerto" y don Juan Manuel. Hasta 1325, en que fue proclamado mayor de edad, la situación política del reino se caracterizó por una creciente inestabilidad e inseguridad[3]:

> *...e dize que avía muchas rrazones e muchas maneras en la tierra por que las villas del rrey e los otros lugares del rreyno rresçibieron muy grand daño por lo cual eran destruydos: ca los rricos omes e los caualleros biuian de rrobos e de tomas que fazían en la tierra, e los tutores consentiánselo por las aver cada uno de ellos en su ayuda. E quando algunos de los rricos omes e caualleros se partian de la amistad de alguno de los tutores, aquel de quien se partie destruyale todos sus lugares e los vasallos que avía, diziendo que lo*

---

[3] *Gran Crónica de Alfonso XI* (edición y estudios de Diego Catalán), Madrid, 1977, t. I, cap. XLIX, p. 369.

fazían a boz de justiçia, por el mal que fiziera en quanto con el estudo, lo qual nunca les extrañavan en quanto estauan en su amistad.

E otrosi los de las villas, cada vno en sus lugares, eran partidos en vandos, atanbien los que avien tutores como los que los non avien tomado. E en las villas que avia tutores, los que mas podian apremiavan a los otros tanto, por que avíen a catar manera como saliesen de poder de aquel tutor e tomasen otro por que fuesen defechos e destruydos sus contrarios. En algunas villas que non tomaron tutores, los que avían poder tomauan las rentas del rrey, e mantenían con ellas grandes gentes, e premiavan los que poco podien e echauan pechos desaforados

La *Gran Crónica de Alfonso XI* hace referencia a los múltiples desórdenes (bandolerismo, malfetrías y asonadas) y a la formación de bandos-parcialidades que, organizados por la alta nobleza, buscaban adhesiones políticas para controlar el poder de las ciudades y villas de realengo. Estos problemas tuvieron intensa repercusión en las Cortes, donde los procuradores denunciaban a ricos-hombres, caballeros hidalgos y oficiales regios por robos, exacciones, abusos en la recaudación de pechos e impuestos, imposiciones ilícitas y apropiación de las rentas reales, insistiendo en la necesidad de poner límites a las arbitrariedades de las "casas fuertes". Los hechos que se describen dan cuenta de que la justicia no se cumplía y que los ricos-hombres y caballeros hidalgos no defendían el reino sino que encontraban una coyuntura propicia para dominar como "grandes señores", anteponiendo sus intereses individuales y los de su linaje y demostrando ambiciones económicas y políticas desmedidas.

Fueron numerosos los ejemplos de *deservicio* de los miembros más encumbrados de la nobleza, entre ellos don Juan Manuel, don Juan Núñez de Lara y don Juan Alonso de Haro, señor de los Cameros que contravenían un principio fundamental en el que se asentaban las relaciones de la nobleza con el poder real: la *lealtad*. Este hecho se manifestó de diversas formas: en la creación de alianzas dirigidas contra la autoridad real, en las continuas negativas para acudir a los llamamientos para las campañas militares en la frontera y en el dominio de tierras, villas y castillos de realengo.

En contraposición a estas imágenes de la nobleza, la *Gran Crónica de Alfonso XI* presenta la figura del rey como ejemplo de *noble cauallero*, resaltando entre sus virtudes la moderación, la prudencia, la justicia, la generosidad con sus vasallos y el gusto por los hechos de armas[4]:

---

[4] Ibídem, t. I, cap. L, p. 373.

...pero el rrey en si, de su condiçion, era bien acostumbrado en comer e en beuer, ca veuia muy poco, e era muy apuesto en su bestir e en todas las otras costumbres, e avía buenas condiçiones, que la palabra del era vien castellana e non dudaua en lo que avía de dezir; e en quanto estudo en Valladolid, asentauase tres días en la semana a oir pleytos e querellas que a el venian, e era vien enviso en entender los fechos, e era de gran poridat, e amava a los que le servían a cada vno en su manera e fiaua bien e cumplidamente de los que avia fiar; e luego començo a ser mucho encabalgante e pegose mucho a las armas, e plaziale mucho de ver hombres de gran fuerça e que fuesen ardides e de buenas condiçiones; e quería muy bien a todos los suyos, e sentiase de mal e daño que era en la tierra por mengua de la justiçia, e quería muy mal a los mal fechores

También se destaca su figura como *fiel y verdadero caballero cristiano*[5]:

...el qual era noble en toda nobleza, e que desde su moçedad começo el perseguimiento de la guerra de los moros poniendo el su cuerpo a muchos trabajos e a muchos peligros por seruiçio de Dios e por acreçentamiento de la sancta fe cathólica... E de tal rrey como este deuian tomar exenplo e castigo todos los rreyes e altos omes

Además de los problemas internos, el rey se vio comprometido a defender el reino ante la invasión navarro-aragonesa, los enfrentamientos con Portugal y la guerra con benimerines y granadinos. En ese contexto, la *lealtad al Rey, la defensa del Reino y de la religión* eran los conceptos básicos que Alfonso XI deseaba proyectar a la nobleza y a la caballería castellana. La política que siguió el rey se orientó esencialmente en dos direcciones: un asunto de primer orden fue la pacificación del reino y, fundamentalmente, la sumisión de la nobleza, de este objetivo dependía, además, la continuidad de la guerra contra los musulmanes.

Desde mediados del siglo XIII, la Reconquista había entrado prácticamente en una fase de estancamiento y, dada la situación política del reino, el reemprendimiento de esta empresa se presentaba con numerosas dificultades: faltaban tropas o estaban mal preparadas y entrenadas para la guerra, no había medios económicos para equiparlas y resultaba necesario reavivar el *espíritu caballeresco* para impulsar la lucha contra el infiel. Para resolver estos problemas de orden interno y externo, el rey trató de reorientar la violencia de las luchas banderizas nobiliarias hacia el exte-

---

[5] Ibídem, t. II, cap. CCCXXXIV, p. 447.

rior; asimismo, para reunir contingentes militares que le respondiesen *fiel y lealmente*, las circunstancias exigían una profunda renovación de la caballería y de la nobleza.

En consecuencia, Alfonso XI utilizó diversos recursos: en el terreno jurídico reafirmó su potestad con el Ordenamiento promulgado en las Cortes de Alcalá de Henares en 1348 –que se impuso con carácter general sobre los demás códigos legales[6]– sometió a la nobleza castigando traiciones, ordenando destierros, concediendo el perdón y otorgando privilegios para atraerla a su servicio. Además, renovó a la caballería nobiliaria restituyendo su función primordial sobre la base de fundamentos políticos y religiosos que justificaban la guerra.

Como *buen caballero cristiano*, el rey instruyó a los nobles en el arte de la guerra, mostrándoles cómo debían poner en práctica una serie de virtudes y cualidades para luchar contra los moros de Marruecos y Granada[7]:

> *E otrosy les mando el rrey don Alonso, que quando fuessen contra los moros, que a la entrada de la batalla que sufriesen las armas de los moros,*

---

[6] Dado que la justicia se consideraba como "la más alta virtud y la más conplida para el gobernamiento de los pueblos", el Ordenamiento de Alcalá contenía una serie de disposiciones dirigidas a concretar la pacificación del reino. Por ejemplo, contempla varias leyes relativas a la intervención del poder real para poner fin a las querellas y enemistades en los distintos órdenes o grados de la nobleza; así los títulos referidos a rieptos y desafíos regulaban la violencia privada y fijaban normas del derecho de venganza, estableciendo las causas, las condiciones y las armas. El número de estas leyes revela hasta qué punto eran un medio de prueba judicial de importancia, arraigado en las costumbres y en la mentalidad nobiliaria para defender derechos, salvaguardar la honra, vengar ofensas, daños, heridas, muertes, robos y el forzamiento de mujeres (Título XXIX, p. 75; Ley VII, Título XXXII, pp. 96-97). Otras disposiciones ponían bajo la guarda y defendimiento del rey los castillos y las casas fuertes con el fin de impedir ataques entre poderosos oponentes (Ley única, Título XXX, pp. 79-80); prohibían a las casas fuertes acoger malhechores, lo que prueba que muchas de ellas mantenían numerosa clientela, amigos y paniaguados a su costa, transformándose en base de operaciones de saqueo. También se establecían sanciones pecuniarias para los que participaban de las asonadas y malfetrías; se castigaba la traición de los que buscaban alianzas, ayudaban y aconsejaban a los enemigos del rey, a los que dañaban las tierras, desobedecían al monarca, a los que tomaban castillos, villas y fortalezas alzándose contra él, a los que lo desamparaban en la guerra y organizaban levantamientos (Título XXII, pp. 92-94). La importancia de la caballería quedaba evidenciada en las obligaciones que se imponía para mantener caballos y armas según la cuantía de los bienes; en el cumplimiento del servicio militar (Título XXI, pp. 81-86; Título XXII, Ley LVI, p. 139) y en la protección de las armas y caballos, impidiendo que fueran vendidos o empeñados por las deudas contraídas (Ley IV, Título XVIII, p. 31; Ley LVII, p.139), *Ordenamiento de leyes que D. Alfonso XI hizo en las Cortes de Alcalá de Henares en 1348*, edición facsímil, Madrid, 1774.

[7] *Gran Crónica de Alfonso XI*, t. II, cap. CCCXXIII, p. 410.

que les echarían las lanças luego como solían fazer; e que luego que los moros las lanças echasen, que los christianos entrasen por ellos segund caualleros, las cabeças de los cauallos ayuntadas; e la entrada primera, que leuasen los cauallos a galope e las lanças a sobre mano, e quando fuessen entre los moros, que aguijasen los cauallos lo más rrezio que pudiesen, e que non echasen las lanças por ninguna manera fasta que fuessen quebradas que luego fesen nembrados de las espadas, e que se apertasen con los moros de tal manera que le fiziesen perder tierra por fuerça e bondad de cauallería, e que en aquel lugar paresciese el esfuerzo e bondad de cada vno. E a la entrada del rreal que se non parasen ningunos al despojo, mas que firiesen en los moros hasta que los echasen del campo... e que si los christianos anssy lo fiziessen, que bien çierto era el, que con el ayuda de Dios e del Sancto Apostol Santiago, que los moros serían vencidos e los christianos aurian la honrra del vençimiento, e farian del buen rrey e de sí buenos e leales caualleros, e ganarían honrra y fama de que fablarían por tiempos del mundo que quedase por eredades a los que dellos viniesen, e quando fuesen deste que ganarían el otro perdurable

La *Gran Crónica de Alfonso XI* pone de manifiesto que la participación en hechos loables y dignos de memoria, como la función militar en defensa de la cristiandad, contribuían a acrecentar la *honra* y la *fama*, valores culturales que movilizaban la conducta y eran apreciados por la nobleza ya que elevaban tanto la reputación individual como la de su descendencia. Cabe señalar además que, en este contexto y por influencia religiosa de la Iglesia, el reconocimiento de los hechos de armas de la caballería nobiliaria se transformaba en un medio de perpetuación personal, que podía trascender la muerte.

La fuente narrativa presenta diferentes estereotipos de la nobleza. Si bien algunas imágenes no siempre se ajustaban a las pautas definidas en el modelo, otras servían para mostrar fielmente los ideales de la mentalidad caballeresca relacionados con la sacralización de la guerra[8]:

E vn cauallero de la frontera que dizien Joan Ponçe de Cordoua salio de las hazes de los christianos, en su cauallo ginete e su adarga enbraçada e la espada en la mano, e dixo a grandes bozes: Hijos dalgo de Castilla, que rroedes el hueso e traçades el fierro, vedes aquí los moros, vayamos los ferir, que mas vale morir por Dios muerte honrrada faziendo bien, que biuir por sienpre vida deshonrrada

A través de varios ejemplos, la *Gran Crónica de Alfonso XI* expone de

[8] Ibídem, t. I, cap. XXI, p. 316.

qué manera la caballería ponía en práctica una serie de virtudes que distinguían socialmente a la nobleza (el valor, la lealtad, la perseverancia, el esfuerzo y la fortaleza), que se demostraban especialmente en la guerra de frontera. Por otra parte, a lo largo de esta obra, aparece como tópico la sublimación de la violencia, la ausencia de temor y el desapego a la vida que también se consideraban principios dominantes de la mentalidad caballerezca[9]:

...como fuer que estos caualleros eran ardides e de muy firmes coraçones e peleauan muy sin miedo [...] E por fazer fazaña, vendieron sus cuerpos muy maravillosamente e nembrando como morían por seruir a Dios e al rey e olvidauan miedo e perdian duelo a la muerte e defendianse tan entrañablemente que los moros eran espantados...

Los principios morales regían los comportamientos en la guerra contra los infieles pero también las ambiciones materiales y el deseo de los bienes temporales constituían un móvil fundamental. Ya que estas acciones bélicas brindaban la oportunidad de mejorar la posición económica y social, con las rapiñas, los robos y los repartos del botín (paños, objetos valiosos, armas y cautivos moros).

La promoción que el rey hacía de los torneos respondía también a una finalidad específica: la disciplina militar aprendida por la práctica de los ejercicios permitía fortalecer el cuerpo y endurecer el ánimo de los combatientes[10]:

Este rrey don Alonso de Castilla, como quier que en aquel tienpo estuuiese sin guerra, sienpre cataua como se trabajase en offiçio de caualleria, faziendo torneos e poniendo tablas e justando, e quando esto no fazie algo, corrie monte; e por esto e porque los caualleros non perdiesen de vsar armas, e otrosi estouuiesen aperçebidos para la guerra cuando menester les fuese, estando en Valladolid, mando llamar por sus cartas los cavalleros de la Vanda e otros caualleros e escuderos hijos dalgo de sus rreynos los que eran alli por la comarca que fuesen todos alli con el en aquella villa a terçer día ante del día de Pascua, e truxesen ay todos sus cauallos e sus armas

Esta imagen se repite en el torneo organizado en Burgos[11]:

---

[9] Ibídem, t. II, cap. CXXXVIII, p. 48.
[10] Ibídem, t. II, cap. CLXIII, p. 101.
[11] Ibídem, t. II, cap. CCXIII, pp. 196-197.

E porque el rrey era ome que se trabajaua mucho en fecho de armas, e otrossí porque los caualleros non desusassen el offiçio de la caualleria que es usar las armas, mando basteçer un torneo muy grande... e todos los que ay anduvieron fueron tenidos por muy buenos caualleros e ardides e fuertes de coraçones

La *Gran Crónica de Alfonso XI* se refiere a la *violencia ritualizada* que servía para el adiestramiento y preparación en el manejo de las armas, para adquirir habilidad con los caballos, destreza y resistencia física. Estos eventos cumplían, por lo tanto, importantes funciones en la formación de aptitudes y en el *espíritu guerrero* de la caballería aunque, también, daban la ocasión a los caballeros para competir por el honor y la fama. La fuente narrativa relata cómo el rey Alfonso XI promovió el resurgimiento de la caballería: "E otrosi, estando el rrey en Bitoria, por que supo que en tiempos pasados en sus rreynos de Castilla vsaron sienpre en menester de cauallería e despues lo avían dexado que no usavan della fasta en el su tienpo", ordenó que algunos caballeros y escuderos de su mesnada vistiesen paños blancos con bandas prietas, llamándose caballeros de la Banda[12]:

E esto hizo el rrey por que los buenos çibdadanos que codiçiaban aver aquella vanda oviesen voluntad de hazer obras de cavallería. E así acaeçió despues que los caualleros y escuderos que fazían algún buen fecho de armas contra los enemigos del rrey, e procurauan de lo fazer, el rrey dauales la vanda e faziales mucha honrra, en manera que cada vno de los otros cobdiçiaba fazer voluntad de cavallería por alcançar a cobrar aquella honrra e el buen talante del rrey así como aquellos otros que lo avían

Con este hecho, el rey reforzaba el prestigio que había gozado en otro tiempo la caballería[13]:

E otrosi desde luengos tiempos los rricos omes ynfançones hijos dalgo e los de las villas se escusaron de rresçebir cauallería fasta en el tiempo deste rrey don Alonso. Y estando en la çibdad de Burgos, mando tajar muchos pares de paños de oro y de seda, guarnidos con peñas armiñas e con peñas veras, e otrosi mandó hazer muchos pares de paños d´escarlata e de otros paños de lana de los mejores que pudieron ser avidos, con çendales dellos e dellos con peñas, e mando guarneçer muchas espadas dellas con oro dellas con plata las vainas e las çintas, e mando endereçar todas las otras cosas

---

[12] Ibídem, t. I, cap. CXVIII, p. 501.

[13] Ibídem, t. I, cap. CXX, p. 507.

que eran menester para esto. E desque lo ovo guisado, enbio dezir a los rricos omes e infançones e hijos dalgo del su rreyno que se quería coronar e tomar honrra de cauallería, en aquel tiempo, que quería hazer caualleros los mas dellos e darles guisamiento de todo lo que oviesen menester para sus caualllerías, e que les mandaua que viniesen todos a la çibdad de Burgos a día çierto

La fundación de la Orden de la Banda Real de Castilla tuvo lugar 1332 y, en el mismo año, se promulgó su estatuto estableciendo las pautas esenciales para el "oficio de la caballería". En el preámbulo del *Libro de la Orden de la Banda Real de Castilla*, el rey atribuía a la caballería un origen divino y justificaba su existencia basándose en un ideal religioso y político, consistente en la defensa de la fe, del reino y de los señoríos[14]:

...Et es fundado sobre dos razones, la primera alavando Cavallería, la segunda lealtad. Et la razón por quel movió a lo fazer es porque la más alta et más preciada orden que Dios fizo es la Cavallería, et esto por muchas razones, señaladamente por dos, la primera porque la fizo Dios para defender la su fe, et otrosí la segunda para defender cada uno en sus comarcas sus tierras et sus estados

En la iglesia de Santiago, el rey se armó caballero a sí mismo y el brazo del apóstol Santiago, "Patrono de las Españas", le dio el pescozón. Después de su coronación en el monasterio de Santa María la Real de las Huelgas en Burgos, ordenó recibir honra de caballería a numerosos ricos-hombres, infanzones e hidalgos de Castilla, León, Andalucía y Toledo que eran poseedores de grandes y diversos señoríos y ocupaban funciones importantes. La calidad social de los ingresantes a la Orden queda evidenciada en los nombres que menciona la *Gran Crónica de Alfonso XI*. Entre

---

[14] Alonso CEVALLOS ESCALERA Y GILA, *La Orden y Divisa de la Banda Real de Castilla*, Madrid, 1988, cap. I, pp. 57-58. La Orden tuvo su propia organización interna, los cargos de gobierno eran tres: el de maestre –ejercido hereditariamente por el rey–, el alférez y el canciller. Celebraba su capítulo anual en Pentecostés, ocasión en la que demostraba la devoción religiosa con una misa en honor al apóstol Santiago y la práctica de la caridad y la piedad, entregando donativos para rescatar de los moros a siete cautivos. También se organizaban justas y torneos y se leía el Libro de la Banda para instruir a los nobles en las reglas de la Orden. La asistencia era obligatoria y la ausencia injustificada se castigaba según el *status* social: si la falta era de un rico-hombre, el rey podía tomar dinero suficiente de las tierras enfeudadas para rescatar a cuatro a cuatro cautivos cristianos; en cambio, si se trataba de caballeros hidalgos o escuderos, se debía pagar una suma menor para rescatar a dos cautivos, lo que demuestra que los grupos no estaban equiparados sino que seguían existiendo diferencias jurídicas entre distintas categorías.

los veintidós ricos-hombres se encontraban Juan Alfonso de Albuquerque (noble portugués afincado en Castilla); Juan Alonso de Haro, señor de los Cameros; Pedro Fernández de Castro, señor y conde de Trastámara, Lemos y Sarria, Mayordomo Mayor y privado de Alfonso XI; Ruy Ponce de León, señor de Cangas y Tineo; Pero Ponce, señor de Marchena; Ricardo de Leberte, vizconde de Tartas; Fernán Rodríguez de Villalobos, Merino Mayor de León y Asturias; Garci Fernández Manrique, señor de Anusco, Adelantado Mayor de Castilla y Merino Mayor en 1353 y entre 1354-1355. El resurgimiento de la "caballería de espuela dorada o caballería sobre hidalguía" constituyó, también, un medio para premiar por sus méritos a noventa hidalgos como Alonso Fernández Coronel, Martín Fernández Portocarrero, Garcilazo de la Vega "el joven", Juan Alonso de Benavides, Fernán Sánchez de Ayala, Gutier González Quijada y Ruy Díaz de Rojas[15].

Esta ceremonia de investidura de la caballería reforzó el control y los lazos políticos del rey con la nobleza y reafirmó su papel como origen de la misma, circunstancia que le confería la mayor dignidad y honra. El ingreso a la Orden de la Banda se llevaba a cabo en un contexto en el que, cada vez menos, los nobles se sometían a formalidades para ser armados caballeros. Consistía en un doble juramento: en primer lugar al rey, mediante el juramento del pleito homenaje y, en segundo lugar, el juramento a los miembros de la Orden. Se pretendía, en este caso, fortalecer el vínculo de *hermandad* y *solidaridad* entre sus miembros: con el gesto del abrazo a sus compañeros, se dejaba constancia que las relaciones contraídas entre los caballeros estaban fundadas en la paz y en la amistad. De esta manera, se pretendía evitar la formación de facciones y conflictos que dividían al estamento nobiliario[16]

> *...vos avedes a jurar estas dos cosas, la primera que en toda vuestra vida que seades en servivio del rey et que seades siempre vasallo del rey o de alguno de sus fijos; pero si acaesciese que vos partiesedes del rey o alguno de sus fijos, quel enviédes la Vanda al rey et que nunca la podades pedir para que vos la den... otrosi la segunda que avedes de jurar es que amedes a los cavalleros de la Vanda así como a vuestros hermanos, et que non desayudedes a otro cavallero de la Vanda, salvo sy fuese ayudando a padre o a hermano... Et desque esto oviere jurado, que finque las rodillas et que tome el Rey et a los cavalleros de la Vanda que y estobieren las sobreseñales de la Vanda con la mano e que ge las vistan, et después que fuere vestido que abrase a todos*

---

[15] *Gran Crónica de Alfonso XI*, t. I, cap. CXX, pp. 511-514.

[16] CEBALLOS ESCALERA Y GILA, *op. cit.*, cap. II, p. 58.

los cavalleros de la Vanda que y estobieren e que los aya por hermanos de y adelante

El incumplimiento de estas disposiciones tenía como consecuencia una serie de castigos: dependiendo de la gravedad de la enemistad, los caballeros podían perder la renta feudal, ser desterrados de la corte por dos meses o un año, debían exhibir públicamente su culpa, que se demostraba llevando sólo media banda y les estaba prohibido hablar con los demás caballeros[17]:

sy algún cavallero de la Vanda metiere mano a espada o a cochiello contra otro cavallero de la vanda, que non paresca ante el rey por dos meses, et que non traya en estos dos meses más de la meytad de la Vanda en las espaldas, et que no fablen los cavalleros de la Vanda, et que no traya otra vestidura sy non aquella de la media Vanda en los dichos dos meses

Si acaescire que un cavallero de la Vanda firiere a otro de la Vanda que pierda toda la nmerced que toviere del rey por un año

Se establecían, de esta manera, límites para el ejercicio de la violencia entre nobles y se esperaba que fuesen pacíficos entre ellos, justos y corteses. La solidaridad y la fraternidad entre sus miembros, promovida por el estatuto, se manifestaba de distintas formas[18]:

Quand algún cavallero de la Vanda fuere casar o fuere cavallero, que los cavalleros de la Vanda que se acaescieren a diez leguas dende, que sean tenudos del yr fazer mucha onra et mucho servicio, seyendo sabidores dello

Acaesciéndose que algun cavallero de la Vanda muriese, que todos los otros cavalleros de la Vanda que y fueren quel fagan mucha onra, et por señal de hermandat, que trayan por él díez días vestido de un camelín o de otro paño pardo

La moral cristiana que pautaba los comportamientos de la Orden se evidencia en otra de las disposiciones pues, como buenos caballeros cristianos, debían oir misa cada mañana con la intención de que Dios los ayudare y los protegiera en la guerra[19]. El *Libro de la Orden* también ponía el

---

[17] Ibídem, caps. XII, XIII y XIV, p. 64 y cap. XV, p. 65.
[18] Ibídem, cap. XI y XII, p. 64.
[19] Ibídem, cap. V, p. 61.

acento en la lealtad, considerada "madre de todas las virtudes", interpretándose en este caso en dos sentidos: hacia el rey o señor feudal y hacia la dama amada[20]. El estatuto establece una comparación entre la relación con la dama y el servicio contraído con el rey o el señor, tomando prestado del léxico feudal el concepto de lealtad para aludir al amor cortés.

Como vasallos del rey, los caballeros debían acudir a las mesnadas en caso de guerra, en la batalla formaban una *quadriella* o escuadrón alrededor del pendón de la Banda y debían participar de las justas y torneos que el rey convocaba siempre que se hallasen a diez leguas del lugar pregonado. Para cumplir adecuadamente como caballeros tenían la obligación de mantener armas, arnés de guerra y caballo[21] y recibían, en compensación, privilegios que consistían en la concesión de rentas y tierras exentas de contribución fiscal.

El *Libro de la Banda* también prescribía reglas para el comportamiento cotidiano. Otorgaba gran importancia a la imagen personal: los caballeros nobles debían tener sosiego en el hablar, moderación en las comidas y en la bebida y cuidado en el vestir. Aunque éstas eran actividades simples, los rasgos exteriores fueron objeto de una minuciosa atención porque definían diferencias entre grupos sociales y porque eran distintivos del rango que se exponía públicamente. Por otro lado, el estatuto prohibía todas aquellas actividades que se consideraban inadecuadas para el modo de vida ideal de la caballería, como el juego de dados o el empeño de sus armas y caballos, especialmente si estaba en la hueste[22]. En las reuniones del capítulo anual, el rey hacía público todos los buenos y malos comportamientos, informaba sobre el cumplimiento de los deberes y obligaciones y, en casos de inobservancia de las reglas, los caballeros podían perder la calidad de tal y caer en la deshonra.

En suma, la Orden de caballería, constituida por una *élite* nobiliaria, adquirió de esta forma una marcada distinción, basada en la investidura de armas, en ideales éticos, religiosos y políticos superiores, en el modo de vida y en la posesión de virtudes y privilegios, al separarse especialmente de la caballería villana.

---

[20] Ibídem, cap. I, p. 58.

[21] Ibídem, caps. IX y X, p. 63; caps. XX y XXI, p. 66; caps. XXII y XXIII, pp. 66-67 y cap. XXIV, p. 68.

[22] Ibídem, cap. V, VII, p. 62 y cap. VIII, p. 63.

Conclusiones

La fuente narrativa y el tratado doctrinal analizados contrastan modelos de nobleza y caballería: unos son ejemplos extraídos de la realidad cotidiana cuyas actitudes y valores aparecen desaprobados y denunciados por la crítica social; otros, en cambio, son imágenes ideales que encarnan, con gran fuerza, los principios estimados positivamente por la monarquía y la sociedad. Ambos son recreados en el contexto de importantes cambios políticos, administrativos, económicos y militares que afectaban sensiblemente las funciones esenciales de la nobleza, en el transcurso de la larga crisis del reinado de Alfonso XI.

Los objetivos de la política caballeresca de Alfonso XI se orientaron a restablecer un *modelo ideal de nobleza* y a poner en práctica los principios básicos del código ético de la caballería relacionado con la lealtad y la obediencia, la defensa de la justicia, la protección de la fe, del reino y de los otros órdenes sociales. Para la monarquía, estos ideales se relacionaban con el cumplimiento de pautas de comportamiento que condujesen a la nobleza a obrar rectamente. La valentía, la fortaleza y la perseverancia, por ejemplo, se vinculaban esencialmente a la cultura militar para cumplir, de manera adecuada, su función fundamental: la guerra, medio de defender la fe cristiana y vencer al Islam. Para ello, dos fueron los ámbitos que se presentaban como propicios para adiestrar aptitudes y demostrar cualidades: las campañas emprendidas por Alfonso XI para conquistar territorios en el sur, las justas y torneos. De esta manera, los hechos de armas y el arte de la guerra contribuyeron a mantener la fisonomía militar de la nobleza, a fortalecer el prestigio de la caballería y a conservar sus privilegios.

Otro ideal se orientaba a reafirmar, en la caballería nobiliaria, los principios morales como la religiosidad, la devoción, la caridad y la piedad. Los ideales nobiliarios, en cambio, se esbozan en el aprecio por la fama y el prestigio, que se obtenían mediante la demostración del honor y la honra.

La política caballeresca de Alfonso XI no representó ninguna innovación, tendió a corregir comportamientos morales y a restaurar ideales en decadencia. Su programa se inspiró en la nostalgia de un arquetipo nobiliario, militar y cristiano de otro tiempo; revelaba la intención de adecuar y restituir el "oficio de la caballería", ofreciéndose el rey mismo como espejo en el que se debía mirar la nobleza y al que debían imitar, porque él representaba la imagen estereotipada del *buen caballero cristiano*.

LA HISTORIA DE LA POBREZA MEDIEVAL. ALGUNAS NOTAS PARA SU RENOVACIÓN

MARCOS RUBIOLO GALÍNDEZ
(CONICET - Universidad Nacional de Córdoba)

La historia de la pobreza medieval, surgida en la década de 1960 y desarrollada con fuerza en las décadas de 1970 y 1980, parece presentar hoy inequívocos síntomas de agotamiento. Expresado en una llamativa escasez de estudios sobre el tema, tal declive refleja no sólo el formato desacompasado de esa historia sino también el carácter desactualizado de su marco teórico y conceptual.

En ese contexto, este trabajo pretende releer críticamente los fundamentos en los que se sustenta esa historiografía, con el propósito de explicitar sus limitaciones y de trazar alguno de los derroteros por donde podría transitar su renovación. Para ello se ha elegido, como vía de indagación, la elaboración de un breve estado de la cuestión –del que se carece– toda vez que éste nos permite comprender su surgimiento y desarrollo, delimitar los espacios que han sido explorados dentro su campo y, finalmente, identificar sus principales supuestos.

Comencemos, pues, por las causas que determinaron el surgimiento y desarrollo de dicha historia de la pobreza.

Temas medievales, 12 (2004), 193-204

1. Pobreza: la historia de su historia

> *Una situación social cambia a la vez el modo del trabajo y el tipo del discurso. ¿Es esto un "mal" o un "bien"? Ante todo es un hecho que se descubre por todas partes aún en aquellas donde quieren ocultarlo*[1]

Los estudios centrados en torno a la problemática de la pobreza medieval surgieron a comienzos de la década de 1960 en Francia. Éstos tuvieron por origen los seminarios dirigidos por el profesor Michel Mollat en la Universidad de París y las periódicas publicaciones[2] a que los mismos dieron lugar. Entre las causas que explican su aparición, merecen destacarse los cambios ocurridos en la estructura de la sociedad occidental –producto del proceso de descolonización afroasiático– y el papel dominante que la antropología estructuralista había alcanzado en el ámbito de las Ciencias Sociales. En tal sentido, el proceso de descolonización determinó –como sugiere François Dosse– la emergencia de un nuevo interés en la sociedad, centrado en torno al descubrimiento del *otro* y de aquellos rasgos que lo definían como tal[3]. Un interés que, poco a poco, comienza a transformar la agenda de las Ciencias Sociales y terminará fijando algunas de las temáticas que, en adelante, se considerarían prioritarias.

En el caso concreto del campo historiográfico medieval, esta dinámica implicó una profunda reorientación de las investigaciones en historia social, al punto que colocó, en un segundo plano, el análisis de los grupos dominantes, para abocarse de lleno a la identificación y estudio de esos *otros sujetos*, hasta entonces excluidos de la historia.

Para llevar adelante este propósito, los historiadores se valieron –no sin críticas– de las herramientas teóricas y de los recursos metodológicos que empleaba, por ese entonces, la antropología estructural. Esto explica que la definición de este nuevo objeto de estudio haya sido establecida –siguiendo los planteos de Claude Lévi-Strauss– por oposición a los criterios que identificaban a los grupos dominantes[4].

---

1 Cfr. Michel de CERTEAU, *La Escritura de la Historia*, México, Universidad Iberoamericana, 1993, p. 77.

2 Nos referimos, puntualmente, a los *Cahiers de Recherches sur l'Histoire de la Pauvreté*, publicados por la Universidad de París entre 1962 y 1977.

3 Cfr. François DOSSE, *La historia en migajas. De* Annales *a la nueva historia*, Valencia, Alfons el Magnànim, 1988, p. 173 y ss.

4 Cfr. Claude LÉVI-STRAUSS, *Las estructuras elementales del parentesco*, Buenos Aires,

De esta forma, el interés por el descubrimiento del otro se tradujo, en la historiografía medieval, en el interés por el estudio de los *grupos marginados* de y por la sociedad. Dentro de éstos se contaba, precisamente, la historia de la pobreza.

Tras este surgimiento un tanto tímido, dicha problemática experimentará en la siguiente etapa (comprendida entre las décadas de 1970 y 1980) una considerable expansión. La misma no se reduce a los distintos ámbitos académicos que comienzan a interesarse por ella sino también hace referencia a las distintas facetas de este tema que empiezan a ser examinadas. Las razones que explican este crecimiento se encuentran, por una parte, en la influencia que los trabajos dirigidos por Mollat empiezan a tener en los distintos centros de investigación europeos y, por otra, en las demandas de una sociedad que, tras un largo período de prosperidad, pasa a experimentar los efectos de una crisis particularmente profunda. Motivada por la libre flotación del dólar y los sucesivos colapsos petroleros –con sus consecuencias de inflación, desmantelamiento progresivo del Estado de bienestar y desempleo– esta nueva situación social inspiró, por ejemplo, la realización de seminarios y congresos[5], la publicación de una ingente cantidad de investigaciones[6] y, finalmente, la inclusión de este tema en los programas habituales de la enseñanza universitaria.

Paidós, 1969, p. 35 y ss.; *Antropología Estructural*, Buenos Aires, Eudeba, 1977, p. 186 y ss. y "Elogio de la Antropología", *Cuadernos de Pasado y Presente*, 1978, 17 y ss.

[5] Entre otros, caben mencionar los desarrollados en Moscú, Lisboa y Andalucía. Cfr. AA.VV., *Actas del Congreso Internacional de Ciencias Históricas*, Moscú, 1970; AA.VV., *Actas de las Primeras Jornadas Luso-Españolas de Historia Medieval (Septiembre de 1972), sobre "A pobreza e a assistencia aos pobres na Peninsula Iberica durante Idade Media"*, Lisboa, 1973-1974 y AA.VV., *Actas del Congreso sobre "La Sociedad Medieval Andaluza"*, Jaén, 1984.

[6] Entre otros trabajos, cabe destacar: Michel MOLLAT (dir.), *Études sur l'histoire de la pauvreté (Moyen Âge–XVIe siècle)*, París, Publications de la Sorbonne, 1974 (2 tomos) y, del mismo autor, *Les pauvres au Moyen Age*, París, Hachette, 1978; Nilda GUGLIELMI, "Modos de marginalidad en la Edad Media: extranjería, pobreza y enfermedad", *Anales de Historia Antigua y Medieval*, 16 (1971), 7-188 y, de la misma autora, "Los pobres según el testimonio del Anonymi ticinensis", *Anales de Historia Antigua y Medieval*, 18-19 (1975-1976), 195-220; David FLOOD, *Poverty in the Middle Age*, Paderborn, Werl, 1975; Jean Louis GOGLIN, *Les misérables dans l'Occident médiéval*, París, 1976; Lester LITTLE, *Pobreza voluntaria y economía de beneficio en la Europa medieval*, Madrid, Taurus, 1980; Salvador CLARAMUNT RODRÍGUEZ, *La Pobreza y la Asistencia a los Pobres en la Cataluña Medieval*, Barcelona, CSIC, 1981-1982 (2 tomos); Carmen LÓPEZ ALONSO, *La pobreza en la España medieval. Estudio histórico-social*, Madrid, Centro de Publicaciones-Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1986; Bronislaw GEREMEK, *La pietà e la forca*, Bari, Laterza, 1986; *La estirpe de Caín. La imagen de vagabundos y de los pobres en las literaturas europeas de los siglos XV al XVII*, Madrid, Grijalbo-Mondadori, 1991; María del Carmen CARLÉ, *La sociedad hispanomedieval. Los grupos periféricos: las mujeres y los pobres*, Barcelona–Buenos Aires, Gedisa, 1988.

Sin embargo, esta coyuntura expansiva no se prolongaría en la última etapa (que comprende la década de 1990) en la que, por el contrario, se visualiza una significativa retracción. Ésta se manifiesta, sobre todo, en una llamativa escasez de estudios sobre la pobreza y una relativa abundancia de trabajos sobre otras exteriorizaciones de la marginalidad –como son aquellas investigaciones que tratan de las relaciones entre sociedad y minorías o sociedad y criminalidad–[7]. Los motivos que explican esta reestructuración del campo de la historia de la marginación se encuentran, por una parte, en los alarmantes desequilibrios que se expresaron en las relaciones socioeconómicas de nuestro mundo y, por otra, en los graves problemas que se manifestaron en los vínculos entre sociedad y minorías étnicas[8].

De esta forma, como puede colegirse a partir de lo expresado, esta impronta social promovió el desarrollo de ciertas producciones, al mismo

---

[7] Sin pretensión de exhaustividad alguna, entre otros trabajos merecen citarse: Francisco de Asís VEAS ARTESEROS, *Los judíos de Lorca en la Baja Edad Media*, Murcia, Real Academia Alfonso X el Sabio, 1992; Emilio MITRE FERNÁNDEZ, *Los judíos de Castilla en tiempo de Enrique III. El pogrom de 1391*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1994; Mark COHEN, *Under Crescent and Cross. The Jews in the Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press, 1994; Bernard LEWIS, *Cultures in conflict. Christians, muslims and jews in the age of discovery*, Nueva York y Oxford, Oxford University Press, 1995; Joan Young GREGG, *Devils, women and jews. Reflections of the Other in Medieval Sermons Stories*, Nueva York, State University of New York Press, 1997; Isabel MONTES ROMERO-CAMACHO, "Moros y Judíos en Carmona. Vida y estrategias de una minorías", en *Actas del I Congreso de Historia de Carmona*, Sevilla, 1998, pp. 499-538; Dominique IOGNA-PRATT, *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'Islam, 1000-1150*, París, Aubier, 1998; Manuel GONZÁLEZ JIMÉNEZ, "Los mudéjares andaluces: una minoría residual", *Revista de Occidente*, 224 (2000), 67-78; Julio VALDEÓN BARUQUE, *Judíos y Conversos en la Castilla Medieval*, Valladolid, Ámbito, 2000. Sobre delincuencia y criminalidad, por su parte, cabe destacar a Rafael NARBONA VIZCAÍNO, *Malhechores, violencia y justicia ciudadana en Valencia en la Baja Edad Media (1360-1399)*, Valencia, Ayuntament-Area de Cultura i Educació, 1990; Carlos BARROS, "La criminalidad de los caballeros en Galicia al final de la Edad Media", *II Seminario de Historia de las Mentalidades: Criminalidad y delincuencia en la Historia*, Vitoria, Universidad del País Vasco, 1992; Iñaki BAZÁN DÍAZ, *La cárcel de Vitoria en la Baja Edad Media*, Álava, Diputación Foral de Álava-Departamento de Cultura, 1992 y *Delincuencia y criminalidad en el País Vasco en la transición de la Edad Media a la Moderna*, Vitoria, Servicio de Publicaciones del Gobierno Vasco, 1995; Juan Manuel MENDOZA GARRIDO, *Delincuencia y represión en la Castilla Bajomedieval*, Granada, 1999.

[8] Cfr. Pedro CARASA SOTO, "Pobreza y Asistencia Social en la España Contemporánea. La Historia y los pobres: de las bienaventuranzas a la marginación", *Historia Social*, 13 (1992), 83 y Miguel Ángel LADERO QUESADA, "Grupos Marginales en la Sociedad Cristiana", en AA.VV., *La Historia Medieval en España. Un Balance Historiográfico (1968-1998). XXV Semana de Estudios Medievales de Estella*, Pamplona, Gobierno de Navarra-Departamento de Educación y Cultura, 1999, p. 552.

tiempo que relegó a otras a una posición claramente secundaria. Posición que redundó, además, en un empobrecimiento temático que, en el caso de la historia de la pobreza, se expresó en la tendencia a reducir su complejidad a un mero examen de su faceta asistencial y criminal[9].

Pero no nos adelantemos. Antes de adentrarnos en el estudio del estado actual de esta problemática, analicemos primero los distintos espacios que se han explorado en este campo de la historia de la pobreza.

2. Las distintas caras de un problema

Influidas (no cabe duda) por dichos factores contextuales y por los esquemas teórico-metodológicos empleados para interpelarlas, las facetas analizadas en torno a la historia de la pobreza fueron básicamente tres: el pauperismo, las actitudes sociales frente a la pobreza y, por último, los pobres.

En lo que respecta a los estudios sobre el pauperismo[10], éstos han centrado su atención en el examen de la dimensión social de la pobreza. Circunscriptos al análisis de ciertas comunidades urbanas bajomedievales, tales trabajos han sugerido que la pobreza era un fenómeno corriente en esos ámbitos y que las causas de esta presencia debían buscarse en la precariedad y escasa elasticidad de su estructura económica. Los argumentos que sustentan esta posición giran en torno a los escasos rendimientos que produce la economía de base agraria –dada su estrecha dependencia de los fenómenos climáticos y su escaso desarrollo tecnológico– y, sobre todo, a su incapacidad para adaptarse a los cíclicos cambios de coyuntura, que rompen ese inestable equilibrio de subsistencia y sumergen a la mayoría de la población en una gran pobreza. El abordaje de estos argumentos se realiza a través de análisis cuantitativos, que toman en consideración indicadores como salarios, precios e imposiciones fiscales

---

[9] Entre otros, cfr. Adelina ROMERO MARTÍNEZ y Luis Rafael VILLEGAS DÍAZ, "Pobreza y beneficencia en Ciudad Real", *Cuadernos de Estudios Medievales y Ciencias y Técnicas Historiográficas*, 17 (1992), 173-203; Jorge DÍAZ IBÁÑEZ, "Pobreza y Marginación en la Castilla Bajomedieval. Notas sobre el ejercicio de la caridad en Cuenca a fines de la Edad Media", *Anuario de Estudios Medievales*, 24 (1994), 887-924; María Teresa IRANZO MUÑIO, "Pobreza, enfermedades y símbolos del poder señorial en Hijar: el hospital de la Santa Cruz, 1300-1312", *Aragón en la Edad Media*, 13 (1997), 105-124; José RODRÍGUEZ MOLINA, "La pobreza como marginación y delito", *Gazeta de Antropología*, 19 (2003), 159-197.

[10] Cfr. J. P. GUTTON, *La Société et les pauvres. L'exemple de la généralité de Lyon, 1534-1789*, Paris, 1971; B. S. PULLAN, *Poverty and charity: Europe, Italy and Venice (1400-1700)*, Aldershot, 1994, entre otros.

en la medida en que éstos les permiten establecer umbrales de pobreza y realizar estimaciones a nivel regional e, incluso, europeo.

En lo que atañe a las investigaciones sobre las actitudes sociales frente a la pobreza, éstas han focalizado su interés en el análisis de dos grandes orientaciones temáticas como son, por un lado, las instituciones asistenciales[11] y, por otro, las relaciones entre la sociedad y los pobres.

Los estudios institucionales[12] se han abocado al examen de los hospitales[13] y, en menor medida, de las cofradías[14], los platos de pobres[15] y las arcas de la limosna[16]. Ceñidos al análisis de casos concretos –como puede

---

[11] Los antecedentes de este tipo de estudios se remontan al último cuarto del siglo XIX y primeras décadas del siglo XX, cuando aparecen los trabajos de Fermín HERNÁNDEZ IGLESIAS, *La beneficencia en España*, Madrid, 1876; Manuel de BOFARULL Y SARTARIO, "Gremios y cofradías de la antigua Corona de Aragón", en AA.VV., *Colección de documentos inéditos del Archivo General de la Corona de Aragón*, Barcelona, 1876-1910, vols. 40-41.

[12] Las fuentes a las que apelan estos estudios son, entre otras, las siguientes: libros de cuentas, libros de censos, estatutos de cofradías, registros de fundaciones, inventarios, protocolos, registros judiciales, actas capitulares, testamentos, obituarios, relaciones, memoriales, tratados morales, etc.

[13] Cfr. José TOLIVAR FAES, *Hospitales de leprosos en Asturias durante las Edades media y moderna*, Oviedo, 1966; Robert I. BURNS, "Los hospitales del reino de Valencia en el siglo XIII", *Anuario de Estudios Medievales*, 2 (1965), 135-154; R. BENITO IZQUIERDO, "Bienes y rentas del Hospital de la Misericordia de Toledo durante la primera mitad del siglo XV", *En la España Medieval*, 1 (1980); Luis MARTÍNEZ GARCÍA, *La asistencia a los pobres en Burgos en la Baja Edad Media. El Hospital de Santa María la Real. 1341-1500*, Burgos, 1981 y, del mismo autor, *El Hospital del Rey de Burgos. Un señorío medieval en la expansión y en la crisis (siglos XIII-XIV)*, Burgos, 1986; Agustín RUBIO VELA, *Pobreza, enfermedad y asistencia hospitalaria en la Valencia del siglo XIV*, Valencia, Instituto Alfonso el Magnánimo-Diputación Provincial de Valencia, 1984; James William BRODMAN, *Charity And Welfare. Hospitals and the Poor in Medieval Catalonia*, Pennsylvania, University of Pennsylvania Press, 1998.

[14] Cfr. José SÁNCHEZ HERRERO, "Cofradías, hospitales y beneficencia en algunas diócesis del Valle del Duero. Siglos XIV-XV", *Hispania*, 126 (1974), 5-51; Salvador CLARAMUNT RODRÍGUEZ, *La Asistencia Social en la Baja Edad Media*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1987, pp. 47-59, entre otros.

[15] Cfr. Carmen BATLLE, "La ayuda a los pobres en la parroquia de San Justo de Barcelona", en AA.VV., *Actas de las Primeras Jornadas Luso-Españolas de Historia Medieval*, pp. 59-71; Manuel RIU, "La ayuda a los pobres en la Barcelona medieval: el Plat dels Pobres Venguyants de la parroquia de Santa María del Mar", *ibid*, pp. 783-811; Joan-F. CABESTANY y Salvador CLARAMUNT RODRÍGUEZ, "El «Plat des pobres» de la parroquia de Santa María del Pí de Barcelona (1408-1428)", *ibid*, pp. 160-171 y, de este último autor, "Los ingresos del «Bací o Plat dels Pobres» de la parroquia de Santa María del Pi de Barcelona, de 1434 a 1456", en AA.VV., *La Pobreza y la Asistencia a los Pobres en la Cataluña Medieval*, Barcelona, CSIC, 1980, pp. 373-390.

[16] Cfr. José SAGREDO LÓPEZ YEPES y Félix FERNÁNDEZ, "Las Arcas de Limosna del Conde de Haro y las Instituciones de préstamo benéfico (siglos XV-XVI)", en AA.VV., *Actas*

ser el de una institución en particular o el de un grupo de ellas en el marco de una ciudad determinada–, estos trabajos se han caracterizado por ensayar una doble mirada sobre tales espacios asistenciales. La primera de ellas, de carácter estático, ha procurado poner de relieve la conformación y desarrollo de estas instituciones, a través de la indagación de variables como recursos materiales, estructura organizativa y prácticas asistenciales. La segunda, de carácter dinámico, ha intentado demostrar la naturaleza sociohistórica de estos mecanismos, a partir del examen de ciertas fluctuaciones socioeconómicas y de la incidencia de éstas en indicadores como actitud frente a la pobreza, objetivos de la asistencia, control institucional y, finalmente, especialización hospitalaria[17].

Por su parte, las investigaciones sobre las relaciones entre la sociedad y los pobres[18], han dirigido todos sus esfuerzos a analizar las representaciones sociales sobre la pobreza[19]. Su propósito ha sido el de trazar, a partir de la concepción que cada sociedad tenía de este fenómeno, una historia de la asistencia y represión a los pobres. El esquema conceptual que fundamenta este último planteo gira en torno a las nociones de representación social y de estructura. De la primera porque, como acabamos de expresarlo, permite dilucidar las actitudes y comportamientos presentes en un determinado ámbito. Y de la segunda porque explica los cambios de esas representaciones (y, a partir de allí, de las actitudes y comportamientos hacia los pobres) según las transformaciones experimentadas por las estructuras económicas, sociales, políticas y religiosas.

La exposición de estos planteamientos se realiza a través de distintas escalas de análisis, que van desde el ámbito local a dimensiones regiona-

---

de las *Primeras Jornadas Luso-Españolas de Historia Medieval*, pp. 547-574; M. CANTERA MONTENEGRO, "El oficio de la limosnería en Santa María la Real de Nájera (siglos XI-XV)", *En la España Medieval*, 4 (1984), 175-182; DÍAZ IBÁÑEZ, *op. cit.*, entre otros.

[17] Sobre el proceso de control y encuadramiento institucional de la atención al pobre pueden verse, entre otros, los ya citados trabajos de Agustín Rubio Vela, Jorge Díaz Ibáñez y James William Brodman.

[18] Estas investigaciones se sustentan, entre otras, en las siguientes fuentes: relatos bíblicos, textos patrísticos (griegos y latinos), sermones, manuales de confesores, hagiografías, tratados morales, testamentos, estatutos de cofradías, estatutos de leproserías, estatutos de hospitales, libros de cuentas, libros de estimaciones, libros de catastro, empadronamientos, literatura de peregrinaciones, crónicas, novelas de caballería e iconografías (en murales y vitrales).

[19] Cfr. GUGLIELMI, *Marginalidad...*; Charles-Marie de LA RONCIÈRE, "Pauvres et pauvreté à Florence au XIVe siècle", en Michel MOLLAT (dir.), *Études sur l'histoire de la pauvreté (Moyen Âge–XVIe siècle)*, pp. 661-745; MOLLAT, *Les pauvres au Moyen Age*; LÓPEZ ALONSO, *op. cit.*; GEREMEK, *op. cit.*, entre otros.

les e, incluso, continentales. Su abordaje, en tanto, se efectúa a partir de métodos cuantitativos y cualitativos, en atención al carácter fragmentario de la información disponible –que, en ocasiones, requiere de una lectura impresionista del problema–.

En lo que se refiere a la tercera de las facetas examinadas –esto es, los pobres–, los trabajos que tratan de ella se han abocado a la descripción de los distintos aspectos que conciernen a su figura[20]. En tal sentido, éstos han proporcionado valiosa información en lo referente a las causas de la pobreza, los umbrales de pauperización, los atributos de identidad (sobre todo, en lo relativo a la carencia de comida, vestido, albergue y salud) y a los grupos que podían distinguirse dentro de ese ambiguo estrato social. Asimismo, estos estudios también han hecho importantes contribuciones en relación a los espacios[21] y tiempos sociales en los que intervinieron los pobres y a sus respectivas prácticas de socialización. Dentro de estas últimas, las investigaciones han destacado, casi exclusivamente, el comportamiento ascético de los pobres voluntarios[22] y el papel conflictivo que les cupo a los pobres involuntarios en las revueltas sociales. Papel que, motivado en el constante deterioro de su calidad de vida, se expresó en incendios, amenazas y desobediencias[23].

Por último, merece destacarse un conjunto de trabajos que, si bien no se ocupan directamente de la pobreza, la abordan de manera tangencial. Ejemplo de ello son las investigaciones sobre alimentación[24], demogra-

---

[20] Cfr. LÓPEZ ALONSO, *op. cit.* (sobre todo, la primera parte de su trabajo); CARLÉ, *op. cit.*, entre otros.

[21] Cfr. Frantisek GRAUS, "Pauvres des villes et pauvres des campagnes", *Annales ESC*, 16 (1961), 1053-1065; Salvador CLARAMUNT RODRÍGUEZ, "Una primera aproximación para establecer un plano de la pobreza vergonzante en el arrabal de la Rambla de Barcelona a lo largo del siglo XV", en AA.VV., *La Pobreza y la Asistencia a los Pobres en la Cataluña Medieval*, pp. 369-382, entre otros.

[22] Cfr. André VAUCHEZ, "La pauvreté volontaire au Moyen Age", *Annales*, 25-26 (1970), 1566-1573 y, del mismo autor, *La Espiritualidad en el Occidente Medieval (siglos VIII a XII)*, Madrid, Cátedra, 1995; LITTLE, *op. cit.* y, del mismo autor, "L´utilité sociale de la pauvreté volontaire", en Michel MOLLAT (dir.), *Études sur l´histoire de la pauvreté*, t. I, pp. 447-463, entre otros.

[23] Cfr. Jacqueline MISRAKI, "Criminalité et pauvreté en France à l´époque de la guerre de Cent Ans", en MOLLAT (dir.), *Études sur l´histoire de la* pauvreté, t. II, pp. 535-546; MOLLAT, *Les pauvres au Moyen Age*; Michel MOLLAT y Philippe WOLF, *Uñas azules, Jacques y Ciompi. Las revoluciones populares en la Europa de los siglos XIV y XV*, Madrid, Siglo XXI, 1976; LÓPEZ ALONSO, *op. cit.* (sobre todo, la última parte de su trabajo); Nilda GUGLIELMI, *Marginalidad en la Edad Media* (sobre todo, su capítulo sobre el tumulto de los Ciompi), entre otros.

[24] Cfr. María del Carmen CARLÉ, "Notas para el estudio de la alimentación y el abasteci-

fía[25], parentesco[26], religiosidad[27] y género[28]. La relevancia de estos estudios estriba en los múltiples detalles que nos permiten apreciar la figura de los pobres (como la disponibilidad de alimentos y el nivel calórico de su dieta, su comportamiento ante las pestes y sus estrategias de reproducción, las alianzas y solidaridades en las que participan, etc.) que resultan de gran utilidad para completar, matizar y enriquecer las distintas facetas de esta problemática.

Con la mención de estos trabajos tangenciales se cierra este segundo apartado y se termina también una etapa dentro de la historia de la pobreza. Una etapa que ha supuesto una forma de entenderla y escribirla, que ha realizado valiosos aportes sobre alguna de sus facetas pero que hoy parece haber perdido operatividad. En tal sentido, en las próximas pági-

---

miento en la Baja Edad Media", *Cuadernos de Historia de España*, LXI-LXII, (1977), 246-341; Massimo MONTANARI, *El hambre y la abundancia. Historia y cultura de la alimentación en Europa*, Barcelona, Crítica, 1993; Pierre BONASSIE, *Del esclavismo al feudalismo en Europa Occidental*, Barcelona, Crítica, 1993 (sobre todo, su capítulo titulado "Consumo de alimentos inmundos y canibalismo de supervivencia en el Occidente de la alta Edad Media") y Antonio RIERA MELIS, "Jerarquía social y desigualdad alimentaria en el mediterráneo noroccidental en la Baja Edad Media. La cocina y la mesa de los estamentos populares", *Anuario de Estudios Medievales*, 24 (1994), 857-885.

[25] Cfr. Lidia KOFMAN y María Inés CARZOLIO, "Acerca de la demografía astur-leonesa y castellana en la Alta Edad Media", *Cuadernos de Historia de España*, XLVII-XLVIII (1968), 136-170; J. N. BIRABEN, "Les pauvres et la peste", en MOLLAT (dir.), *Études sur l'histoire de la pauvreté*, t. II, pp. 505–518.

[26] Entre otros cfr. Christiane KLAPISH-ZUBER, *La maison et le nom. Stratégies et rituels dans l'Italie de la Renaissance*, París, Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales, 1990; Reyna PASTOR (comp.), *Relaciones de poder, de producción y parentesco en la Edad Media y Moderna. Aproximación a su estudio*, Madrid, CSIC, 1990; Isabel BECEIRO PITA y Ricardo CÓRDOBA DE LA LLAVE, *Parentesco, poder y mentalidad. La nobleza castellana (siglos XII-XV)*, Madrid, CSIC, 1990 e Hilario CASADO ALONSO, "Solidaridades campesinas en Burgos a fines de la Edad Media", en PASTOR (comp.), *op. cit.*, pp. 279-304.

[27] Cfr. VAUCHEZ, *La Espiritualidad* ....

[28] Entre otros, cfr. Jesús PADILLA GONZÁLEZ y José Manuel ESCOBAR MANCHEGO, "La mancebía de Córdoba en la Baja Edad Media", AA.VV., *Actas del III Coloquio de Historia de Andalucía*, Jaén, 1982, pp. 279-288; Carmen LÓPEZ ALONSO, "Mujer Medieval y Pobreza", en AA.VV., *La condición de la mujer en la Edad Media*, Madrid, 1986, pp. 261-272; Jacques ROSSIAUD, *La Prostitución en el Medioevo*, Barcelona, Ariel, 1986; Denis MENJOT, "Prostitutas y rufianes en las ciudades castellanas a fines de la Edad Media", *Temas Medievales*, 4 (1994), 189-204; María Asunción ESTEBAN RECIO y María Jesús IZQUIERDO GARCÍA, "Pecado y Marginación. Mujeres públicas en Valladolid y Palencia durante los siglos XV y XVI", en Juan A. BONACCHIA (coord.), *La ciudad medieval*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1996 y Ángel Luis MOLINA MOLINA, *Mujeres Públicas, mujeres secretas. La prostitución y su mundo: siglos XIII–XVII*, Murcia, KR, 1998.

nas, explicitaremos las críticas de las que ha sido objeto este enfoque y pondremos de relieve, como conclusión, los principales supuestos a partir de los cuales comienza a transitar su renovación.

3. Nuevos derroteros

Surgida recientemente y conocida a partir de un conjunto de trabajos puntuales y discontinuos[29], la perspectiva revisionista de la historia de la pobreza ha centrado su atención en la crítica de los fundamentos sociológicos que, hasta ese entonces, habían sustentado los enfoques dominantes[30]. Las razones de este cuestionamiento obedecen al tipo de análisis que estos supuestos promueven, abocado a la explicación estructural de los procesos históricos y a la elaboración de rígidas conceptualizaciones. Análisis que, en consecuencia, no reparan en trayectorias particulares ni tienen en cuenta el papel que desempeñan los sujetos en la configuración de las estructuras y en la interpretación del cambio.

Esta crítica a las posiciones estructurales ha supuesto, además, el cuestionamiento de todos los aspectos teórico-metodológicos que se derivan de ellos como son los conceptos, las temáticas y los métodos utilizados en su abordaje.

En lo que respecta a los conceptos sobre los pobres, lo que se ha cuestionado es su hincapié en la dimensión objetiva de éstos, puesta de manifiesto en la descripción de sus carencias, su relativa pasividad[31] y su aislamiento[32]. Asimismo, se ha criticado el carácter estático de las categorías

---

[29] Cfr. Pedro CARASA SOTO, "La pobreza y la asistencia en la historiografía española contemporánea", *Hispania*, L/3, 176 (1990), 1475-1503 y, del mismo autor, "Pobreza y Asistencia Social..." y Mariano Esteban de VEGA, "Pobreza y beneficencia en la reciente historiografía española", *Ayer*, 25 (1997), 15-34.

[30] Cfr. Joseph MORSEL, "Les «Pauvres Gens» (Arme Leute) en Haute-Allemagne à la fin du Moyen Age. Ou: una histoire des «petites gens» a-t-elle un sens?", en Pierre BOGLIONI, Robert DELORT y Claude GAUVARD (coords.), *Le petit peuple dans l'Occident medieval. Terminologies, perceptions, réalités. (Actes du Congrès international tenu à l'Université de Montreal, 18-23 octobre 1999)*, París, Publications de la Sorbonne, 2002, pp. 153-172 y Mónica BOLUFER PERUGA, "Entre historia social e historia cultural: la historiografía sobre pobreza y caridad en la época moderna", *Historia social*, 43 (2002), 105-127.

[31] Hablamos de "relativa pasividad" porque más allá de ciertas referencias concretas a la participación de los pobres en determinadas revueltas sociales, poco es lo que se ha indagado en relación a otras prácticas sociales de estos menesterosos.

[32] Entre otras, se destacan los conceptos de Michel Mollat en el sentido de que "El pobre es aquél que, de manera permanente o temporal, se encuentra en una situación de debilidad,

empleadas para definir los distintos grupos que pueden reconocerse dentro de ese estrato, en atención a que no toman en consideración el carácter dinámico del fenómeno pauperístico y los múltiples matices que lo atraviesan. Matices que, sin lugar a dudas, permiten aprehender una imagen más compleja y, a la vez, más clara del agente del que hablamos.

En lo que atañe a las temáticas, por su parte, lo que se ha cuestionado es que no se han analizado las prácticas de los pobres sino las representaciones y comportamientos que otros tenían acerca de ellos[33]. Este último factor ha redundado en un formato desacompasado de esta temática que –si bien ha enriquecido el conocimiento sobre algunas facetas particulares– ha empobrecido la comprensión de la problemática general al no tener en cuenta a esos sujetos.

Por último, en lo que se refiere a los métodos de análisis, se ha considerado inadecuado el empleo, casi exclusivo, de procedimientos cuantitativos, dado lo opaco del problema y el carácter fragmentario que presentan las fuentes. Además, se ha cuestionado este tipo de análisis porque tiende a establecer distinciones demasiado tajantes entre los datos que examina o porque suele centrarse en frecuencias léxicas, abandonando la realidad concreta.

Frente a esas limitaciones, esta perspectiva revisionista ha propuesto realizar una lectura antropológica e integradora de la pobreza. Su propósito consiste en escribir una historia que, sin descuidar los condicionamientos estructurales, sea sensible al protagonismo de los individuos[34], a sus experiencias y al carácter dinámico de la pobreza[35].

Para llevar adelante esta propuesta, este enfoque epistemológico ha

---

de dependencia, de humillación, caracterizada por estar privado de los medios, variables según las épocas y las sociedades, de potencia y de consideración social: dinero, relaciones, influencia, poder, ciencia, calificación técnica, honorabilidad del nacimiento, vigor físico, capacidad intelectual, libertad y dignidad personales" (*Les pauvres au Moyen Age*, p. 12). Por su parte, Lester Little entiende que "el término pobre es relativo, refiriéndose a condiciones tales como debilidad en relación con el poder, enfermedad en relación con la buena salud, o la falta de dinero" (*op. cit.*, p. 45). Finalmente, Nilda Guglielmi sugiere que pobre "es aquél que sólo puede subvenir a sus necesidades de manera precaria y que pasa fácilmente a un estado de carencia absoluta o parcial, carencia que le impedirá subsistir, sea esta subsistencia material o social" (*Marginalidad en la Edad Media*, p. 189).

[33] Crítica que incluye también los planteos que toman en consideración a la acción de los pobres revoltosos en la medida en que ésta no es definida ni dirigida por ellos sino por sujetos que los interpelan –sujetos que pertenecen a otro estrato social–.

[34] En alguna medida, los antecedentes de esta perspectiva se encuentran en el análisis del comportamiento de los pobres voluntarios.

[35] Cfr. BOLUFER PERUGA, *op. cit.*, pp. 105 y 108.

promovido, además, la redefinición de todos los aspectos teórico-metodológicos que se utilizan en el abordaje de este problema como son los ya mencionados conceptos, temáticas y métodos. En el caso de los conceptos, lo que se ha sugerido es no partir de formulaciones apriorísticas sino definir a los pobres a través del estudio de las relaciones que éstos establecen con otros sujetos[36]. De esta forma, lo que enfatiza esta perspectiva es la dimensión subjetiva de estos individuos (sin olvidar la objetiva), reconociéndolos como sujetos con una autonomía relativa para actuar dentro de las coordenadas económicas, políticas y culturales que condicionan sus vidas[37].

En lo que respecta a las temáticas, la propuesta ha girado en torno al análisis de las experiencias de los pobres centrándose, en particular, en sus estrategias de vida y en las relaciones que éstos establecen con otros agentes. En este contexto, también se ha planteado una nueva mirada sobre el problema de los comportamientos asistenciales –que, sin negar el control social que se ejerce por su intermedio, pone de manifiesto su carácter de práctica interpersonal de reciprocidad–.

Finalmente, en lo que concierne al método, lo que se ha sugerido es la conveniencia de emplear el enfoque microanalítico de los procedimientos cualitativos. Sin desdeñar el tratamiento cuantitativo de los datos, esta propuesta fundamenta su opción en los detalles concretos (que permite barruntar esta aproximación inferencial) y en su hincapié en la comprensión de las estructuras significativas del contexto para interpretar la conducta de los sujetos.

En consecuencia, si bien es cierto que, hasta el momento, estas iniciativas sólo permanecen en estado embrionario y se carece de un estudio de fondo que lleve estos supuestos a la práctica, no lo es menos el hecho de que han significado una profunda renovación en el campo de esta temática. Una renovación que no sólo abre prometedoras líneas de investigación sino que también ofrece la oportunidad de alcanzar una comprensión, quizás, más compleja y rica de la misma.

---

[36] Cfr. MORSEL, "Les «Pauvres Gens»...", p. 171.

[37] Cfr. BOLUFER PERUGA, *op. cit.*, p. 116.

ENTREVISTA

Dr. José María Soto Rábanos
Consejo Superior de Investigaciones Científicas
(Madrid – España)
(Por Gerardo Rodríguez)

Investigador del C.S.I.C. de Madrid, José María Soto Rábanos es un destacado especialista en pensamiento filosófico-religioso medieval y en historia de las instituciones jurídico-canónicas. Es autor de numerosos libros y artículos, entre los que se cuentan: *El matrimonio "in fieri" en la doctrina de san Ambrosio y de san Juan Crisóstomo. Estudio comparativo* (tesis doctoral, Roma, 1976), "Los saberes y su transmisión en la Península Ibérica (1200-1470)", *Medievalismo* 5 (1995) –en colaboración con H. Santiago-Otero–, "Pedagogía medieval hispana: transmisión de saberes en el bajo clero", *Revista Española de Filosofía Medieval* 2 (1995) e "Introducción del rito romano en los reinos de España. Argumentos de Gregorio VII", *Studi Gregoriani*, XVI (1992). Ha tenido a su cargo la edición del *De Indiarum iure* de Juan Solórzano Pereira (Madrid, 1999-2001, 3 vols., en colaboración), como así también de la *Colección Diplomática Medieval de la Orden de Alcántara (1157?-1494). Tomo I: De los orígenes a 1454*. (Madrid, 2000, en colaboración). Por otro lado, ha coordinado la obra *Pensamiento Medieval Hispano. Homenaje a Horacio Santiago-Otero* (Madrid 1998, 2 vols.).

Ha participado en varios proyectos de investigación, como así también en coloquios y jornadas relativos a sus temas de interés. En la actualidad, está trabajando sobre la obra de Diego García, *Planeta* y en torno a la figura de Clemente Sánchez y su *Sacramental*.

Temas medievales, 12 (2004), 207-218

–¿Podría indicarnos los motivos que lo llevaron a realizar estudios relacionados con la historia de la Iglesia y de la religiosidad?

–Diversas circunstancias me fueron encaminando a una dedicación que, en principio, no había previsto, si bien creo que a ese recorrido no le han faltado unos cuantos gramos de lógica. Después de realizar los estudios de Derecho Canónico en Salamanca, me doctoré en la Universidad Gregoriana de Roma (1974). El director de la tesis, profesor Olís Robleda, un jesuita entusiasta del que guardo muy buenos recuerdos, me animó a seguir por la senda de la investigación jurídico-canónica y me puso en contacto, de nuevo, con la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad Pontificia de Salamanca. En ella, ya había realizado los estudios de licenciatura y el curso de doctorado y, además, había iniciado los primeros pasos en un tema de doctorado sobre la obra de un canonista medieval, Bernardo Ramón de Mallorca, concretamente sobre un extenso comentario al *Libro Sexto* de Bonifacio VIII, bajo la dirección del profesor Antonio García y García, reconocido historiador del Derecho Canónico. Este tema lo había abandonado, debido a que la institución agustiniana, a la que yo pertenecía, tenía la intención de fundar un Instituto Patrístico (que, de hecho, creó en Roma) y deseaba preparar profesores en diversas materias, incluyendo el Derecho. Pero, defendida la tesis, yo acepté otras propuestas de la Institución, como fue la dirección del Colegio San Agustín en Salamanca (1974-1978). Una vez allí, volví a relacionarme con el profesor Antonio García y García, el cual, a su vez, me puso en contacto con Horacio Santiago-Otero, investigador del CSIC, con quien estaba colaborando en un proyecto de Historia de la Teología Hispana (1978). Antonio García y García y Horacio Santiago-Otero me propusieron entrar en el proyecto. Yo me ocuparía de la teología *pastoral*, es decir, de los escritos dirigidos a la *cura de almas*. Desde entonces, los primeros años con becas postdoctorales y, desde 1985, como investigador en plantilla, esta temática ha sido para mí una dedicación, no exclusiva, pero sí preferente.

–Existe una larga tradición que relaciona estas investigaciones con la "vieja historia" de corte institucional. Sin embargo, en sus trabajos, la historia de la Iglesia se relaciona con la historia social. ¿Podría indicarnos cuáles son las razones de esta propuesta?

–No es que haya buscado expresamente la relación de la historia de la Iglesia con la historia social, rechazando el aspecto institucional. Y tampoco se trata de enfrentar una historia con otra. Simplemente ha resultado así, quizás debido a que la investigación de corte institucional me resul-

taba demasiado fría y sometida a unas rigideces estructurales, si no empobrecedoras, sí condicionantes del trabajo investigador. Al menos, así lo entiendo yo. Sin olvidar que la historia religiosa tiene su vivencia real en una sociedad, máxime en la época medieval.

De otra parte, tuve claro desde el principio de mi dedicación que debía desligarme de cualesquiera métodos de trabajo investigador que ataran con apriorismos. De acuerdo con esta premisa, no he investigado nunca para demostrar esto o aquello sino que, cuando he abordado un tema concreto, a medida que he ido recogiendo datos, he tratado de hacer hablar a esos datos desde el contexto en el que aparecen: tiempo, lugar, antecedentes, sujetos activos y pasivos (es decir, autores y destinatarios), etc. Como dijo Polibio (*Historias*, lib. III, 1, 4), se trata de exponer el cómo, el cuándo y el por qué (modo, tiempo, causa). En la medida en que soy consciente, no impongo un objetivo a los datos, ni en su análisis parto de tal o cual supuesto teórico, porque por ese camino tendería más fácimente a forzar la interpretación. Creo que cualquier historiador, una vez que ha analizado bien los datos de que se va a servir para un determinado estudio, se va haciendo una idea de por dónde camina la realidad sobre la que su estudio versa; y cuando se lleva un cierto tiempo en estas tareas, se arrastran, en mayor o menor medida, preconceptos. No obstante, todo nuevo estudio, supone, o debería suponer a mi entender, una especie de autolavado para arrastrar los menos preconceptos posibles. Aun así, no resulta una tarea fácil; y sin duda, en mis trabajos, no dejará de haber más de un "a priori", a pesar de mis propósitos. En cualquier caso, el hecho de haber intentado la desconexión institucional y los apriorismos, y en la medida en que lo he podido conseguir, ha dado como resultado natural la vinculación de mis trabajos con la historia social, que cabe apreciar en ellos.

–¿Qué matices daría usted a la noción de religiosidad? ¿Considera superado el debate generado en torno al concepto de "religiosidad popular"?

–Pienso que el hombre puede sentirse, y ser, religioso, es decir, puede dar contenido a la religiosidad sin transcender de su naturaleza, sin acudir a algo fuera de la vida misma, como un sentimiento que anida en su interior y que le orienta hacia el respeto a sí mismo, a los demás, a la vida en general, con independencia de creer o no en un ser transcendente, infinito, todopoderoso, en Dios. No obstante, creo que con ese término solemos referirnos más en concreto al fenómeno o hecho religioso que tiene su origen en un sentimiento del ser racional que le impulsa y no sé hasta qué punto le obliga, a dar sentido transcendente a su existencia. De otra parte, quiero responder a la pregunta a partir del contenido vivencial y transcen-

dente de la religiosidad, supuesta "ya la existencia de los hechos religiosos" –parafraseando el trabajo de Ramiro Florez, "Contenido y objetivación de la vivencia religiosa", en A.A.V.V., *Religiosidad popular en España*, San Lorenzo del Escorial, Edes, 1997, p. 11–.

Llegado a este punto, me parece que el primer matiz de la religiosidad es el respeto reverencial a la relación que el hombre entiende que se establece entre su existencia relativa y la transcendencia, que es como decir, Dios. En segundo lugar –y como derivación–, el respeto por la vida, o sea, por sí mismo, por los demás hombres y por los seres animados e inanimados, lo que conlleva un conjunto de deberes y derechos en relación con uno mismo y con el entorno. De modo que todo lo que se comprende en ese respeto obtiene la categoría de sagrado, concepto que se aplica a los sujetos implicados: Dios, hombre y, por extensión, a animales, vegetales, cosas y acciones relacionadas institucionalmente con lo sagrado. La expresión de este sentimiento adquiere modalidades muy varias en razón de las circunstancias personales y materiales: tiempo y espacio, usos y costumbres, formas de vida y de organización social y otros condicionamientos naturales y adquiridos. Y, además, las expresiones del sentimiento religioso juegan con dos sentimientos encontrados; de un lado, de sometimiento (actitudes de temor, de dolor y de súplica) y de liberación (actitud festiva, de celebración, de alegría). Con ambos se juega tanto en la religiosidad oficial, como en la popular.

En cuanto a si considero superado el debate en torno al concepto de religiosidad popular, responderé con la conocida sentencia ciceroniana: *Quot homines, tot sententiae*. De otra parte, la religiosidad popular tiene una serie de elementos definitorios, que todos los tratadistas aceptan. Hay, pues, una coincidencia, que estimo fundamental, de modo que cuando utilizamos la expresión religiosidad popular, nos damos cuenta de a qué nos referimos básicamente. Los matices diferenciales emanan, en mi opinión, de los enfoques teóricos y metodológicos con los que cada estudioso afronta el tema. En este sentido, no sólo no creo que esté superado el debate conceptual sino que pienso que seguirá siempre abierto, aunque en unos tiempos se hará más presente y en otros menos. Lo que considero importante y muy positivo es que el tema, desde el punto de vista de la historia –con todas sus posibles conexiones y tangencias– sigue mereciendo el interés de los investigadores.

–¿A qué denomina usted "cultura clerical"?¿Existen relaciones entre esta cultura y el saber de una época?¿Cuáles serían los caminos o vasos comunicantes?

–Con la expresión "cultura clerical" me quiero referir al conjunto de saberes que, en la literatura de carácter pastoral, se consideraban propios de los que pertenecían al estado clerical. Es preciso tener en cuenta que la literatura pastoral del bajo medievo presenta el saber como un bien relativo, que no halla plena justificación en sí mismo, como un bien instrumental, en cuanto sirve a un fin que es lo realmente bueno en sí. El saber está, pues, en función del oficio que a cada clérigo se le confía con respecto a la misma Iglesia y a la sociedad; viene a ser un deber. Por ello, la exigencia de conocimientos varía en intensidad y en extensión, a partir de un mínimo, conforme al grado de cada uno en la organización jerárquica eclesial, desde el simple tonsurado hasta el obispo. De otra parte, atendiendo a las circunstancias del momento, tales exigencias se pueden incluso modificar algo, si bien lo más corriente es que la normativa eclesiástica insista una y otra vez en la adquisición de los mismos saberes, o sea, aquéllos que tradicionalmente son propios para cada oficio. Con relación a los laicos, sin entrar en la ciencia necesaria para la profesión u ocupación de cada uno, en referencia exclusiva a la exigencia de los saberes religiosos, la cultura que se les pide se limita, en teoría, a lo que les enseñen los clérigos (el contenido abreviado de la doctrina cristiana) y a lo que puedan ir aprendiendo de forma consuetudinaria, como se afirma en el *Libro sinodal* que el teólogo dominico Gonzalo de Alba promulgó en el sínodo de Salamanca de 1410.

Ahora bien, la cultura clerical, incluso para el clero bajo, sobre todo si es curado, es decir, si tiene cura de almas, no se debía limitar al ámbito de los saberes estrictamente religiosos sino que debía extenderse al conocimiento de las ciencias profanas y de los asuntos seculares. A la triple pericia se refiere Raimundo de Peñafort: "Sacrae Scripturae... saecularium litterarum... saecularium negotiorum" –*Summa de poenitentiae*, lib. 3, tít. 5–. Estos conocimientos no estrictamente clericales se pueden y se deben adquirir en la medida, y sólo en la medida, en que son útiles para la scientia pietatis. A fin de cuentas, el clérigo tenía abierta la puerta al estudio de todas las disciplinas, del *trivium* y del *quadrivium*, aunque las del quadrivium quedaran fuera del programa oficial que se dibuja para el curado. La lectura de autores no cristianos se admite de modo general, por la misma razón instrumental que el *trivium*, y el estudio de la medicina se admite con excepciones, pues quedan excluídos los monjes, los religiosos y los clérigos curados ya sacerdotes. En cuanto al estudio de las leyes, mientras que algunos lo sitúan al lado de la medicina (Raimundo de Peñafort y muchos escritores del género que le siguen), otros, como el autor de la obra *Speculum peccatoris, confessoris et praedicatoris* (escrita probablemente entre 1431-1435), ponen el estudio del derecho civil para el clé-

rigo curado a la altura de la teología y del derecho canónico, corroborando la relación que llegan a tener a lo largo de la baja Edad Media ambas disciplinas. Podemos afirmar, por tanto, que la cultura clerical estaba bien vinculada al saber en general de la época; hasta el punto de que el término clérigo significaba persona culta, lo que no quita, de otra parte, para que los menos cultos, de entre los clérigos, fueran precisamente los curados, los encargados de dar el pan del saber religioso a los fieles laicos. Las "escuelas de gramática", para el grado medio, y los "estudios generales", para el grado superior, fueron los cauces de adquisición de los saberes. En las iglesias catedrales y en algunas iglesias principales (de colegiatas, por ejemplo) debían existir –y consta que existieron en bastantes de ellas– escuelas de gramática y, en algunas, con mayor o menor fortuna, hubo estudios generales; sin contar con que los religiosos mendicantes que, a partir de su aparición en el siglo XIII, se incorporan a la tarea pastoral a las órdenes, conjuntamente, de los obispos y de sus superiores directos, tenían también sus propios "estudios". Para promocionar y facilitar la asistencia a las "escuelas" y "estudios", se crearon ayudas directas e indirectas; es decir, de una parte, los obispos tenían la obligación de enviar algunos de sus clérigos a estudiar y, de otra, se facilitaba que los clérigos pudieran acudir voluntariamente mediante concesiones económicas, manteniendo a los beneficiados sus ingresos durante un tiempo prudencial mientras estaban estudiando y concediendo nuevas prebendas *ad hoc*.

–En cuanto a la documentación, ¿qué límites encuentra en ella?

–Responderé brevemente, pues no veo demasiado campo para extenderme y tampoco se trata de dar un repaso a la documentación ideal y real. Fuera de que pueda faltar mucha documentación porque, sencillamente, se haya destruido de mil maneras, que van desde la incuria hasta los accidentes, un límite que tiene remedio para dejar de serlo es la dificultad, no sólo de saber la documentación que hay en muchos archivos eclesiásticos sino también la de consultar lo que se sabe que hay y lo que se intuye que puede haber. En algunos, por no decir en muchos, se acumulan todavía papeles sin ordenar. Es cierto que la situación ha ido mejorando y es de esperar que mejore aún más. De otra parte, hay que tener en cuenta que la documentación sobre el tema, por lo general, nos habla más de la teoría, del ideal que se persigue, de la mentalidad que se pretende favorecer, que de la realidad existente. Lo cual impone límites interpretativos. Quiero decir que el estudioso de esta documentación debe analizarla con mucha cautela, tratando de ver dónde hay un dato histórico concreto, descriptivo

de hechos, sucesos y comportamientos y dónde está el discurso, el mensaje más o menos subliminal o directo, de carácter religioso y político, que se quiere difundir y su conexión mayor o menor con el discurrir de los acontecimientos. Hay, por lo tanto, en esta documentación, unos límites externos, ajenos al investigador y unos límites interpretativos, a disposición y criterio del investigador.

-Las normas de conducta establecidas en los sínodos castellanos, ¿eran respetadas u observadas?

-Si interpretamos sin cautela alguna lo que se nos dice en los sínodos, castellanos o de cualquier otra zona de la cristiandad, tenderemos a la afirmación de que las normas de conducta no eran respetadas en absoluto, pues se están recordando e intimando una y otra vez, como para indicar que no se cumplían. Pero esa interpretación puede ser tan errónea como simple es. Con las normas sinodales pasaba lo mismo que ha pasado siempre, sigue pasando ahora y pasará, sin duda, en el futuro con cualquier normativa de cualquier tipo, civil o religioso: que algunos las cumplen y otros no; y entre quienes las cumplen, unos las cumplen mejor que otros; y entre quienes las incumplen, asimismo unos lo hacen con mayor gravedad que otros. Además, a la hora de valorar las referencias sinodales, hay que tener en cuenta que los sínodos tienden a resaltar lo negativo de la situación, por su propio carácter de instrumentos de gobierno, corrección y reforma.

-En la baja Edad Media, ¿qué nociones de judío y musulmán plantean los sínodos? ¿Existen relaciones con las nociones planteadas por otras fuentes, dentro y fuera del ámbito eclesiástico?

-La noción de judío que, a mi parecer, transfiere la literatura pastoral en general y los sínodos en particular, no parte de una diferenciación de carácter étnico sino de creencia religiosa, si bien esta diferenciación religiosa tenga de hecho consecuencias políticas y no sólo religiosas. Y en cuanto al musulmán, el concepto básico que nos transmiten las normas sinodales es también de carácter de creencia religiosa y le sitúa, en cuanto a tratamiento, al lado del judío. Esta noción afecta al musulmán individualmente. Ahora bien, como pueblo constituido en un territorio conquistado y que el Estado cristiano está reconquistando, a esa noción puramente religiosa se añaden una serie de connotaciones políticas, que se traducen en normas específicas.

Desde el punto de vista religioso son judíos los que mantienen la ley

de Moisés a la letra, practican la circuncisión y otras normas legales. Se atienen al Antiguo Testamento y no aceptan el Nuevo. Son esclavos de la ley, no hijos de la gracia. La convivencia con los cristianos viene de antiguo pero la separación religiosa lleva a una y otra parte a una cierta separación de vida, que se nota más o menos según momentos y lugares. Los sínodos tratan de señalar los límites de la relación religiosa y social, al tiempo que ponen de manifiesto los incumplimientos de los límites marcados.

El musulmán no acepta ni el Nuevo ni el Viejo Testamento. Tiene su origen en la esclava de Abraham, Agar, aunque la denominación de sarracenos provenga de su esposa, Sara. Su gran profeta es Mahoma. A los musulmanes que viven en el territorio de dominio cristiano se les equipara prácticamente en todo a los judíos y se les nombra con el apelativo de moros *(mauri)*. Aunque cabe observar algún matiz diferencial –como que al judío no se le aplica en ningún caso el calificativo de pagano o gentil y sí al musulmán–, en general se habla indistintamente de moros y judíos, judíos o moros, porque para la normativa sinodal vienen a ser lo mismo; unos y otros son simplemente no cristianos, por lo que, además, son en cierto modo extranjeros. En cuanto a los musulmanes que forman pueblo aparte, dueños de territorios que han hecho suyos y que limitan con territorios cristianos, la noción básica no cambia, pero sí el tratamiento. La norma sinodal se orienta más a la conquista de los territorios ocupados que a la conversión, si bien la conquista se acompaña siempre de la cristianización del territorio y busca la conversión de sus habitantes no cristianos.

Se percibe a través de las normas que la comunidad cristiana se siente investida de una clara superioridad sobre las comunidades de judíos y musulmanes; superioridad que se pone de manifiesto no sólo en los ámbitos propios del creyente sino también en los demás aspectos de la vida cotidiana. Pero esta convicción de superioridad no se desborda en las normas sinodales hacia provocaciones y llamadas a la violencia sino que se mantienen en una línea de mesura. La instigación de persecuciones y pogroms hecha desde púlpitos se debe en exclusiva a la desmesura de algunos clérigos.

Esta noción sinodal de judío y musulmán es básicamente la misma que se desprende de otras aguas eclesiásticas, ya que proceden del mismo manantial. Con respecto al ámbito civil cristiano, no me atrevo a una afirmación tajante, puesto que no he analizado dichas fuentes con el detenimiento requerido para ello pero mi impresión es que, aparte matices, también vale en ese ámbito la noción sinodal.

–En cuanto a las Sagradas Escrituras, ¿qué textos se difunden y consideran en la baja Edad Media castellana?

–No me siento capaz de dar una respuesta satisfactoria, pues no me he ocupado de examinar bien este punto. En términos generales, se percibe que las Sagradas Escrituras se utilizan de modo constante, pues decir Sagradas Escrituras es decir teología, y la teología es, sin duda, la disciplina principal en la cristiandad medieval. Dentro del ámbito de la literatura pastoral, de la teología práctica, o sea, de un complejo de doctrina o verdades de fe, de derecho o normas a cumplir y de moral o formación de la conciencia individual, parece lógico que se difundan textos de ambos testamentos, especialmente los que tienen que ver con la ejemplaridad de vida. Pero esto no se cumple apenas en la documentación sinodal y conciliar, que atiende más a la normativa práctica que a la doctrina teórica y que va, endogámica y jerárquicamente, de los concilios ecuménicos a los nacionales y legatinos, a los provinciales y a los sínodos diocesanos. No obstante, los tratados o manuales pastorales, sean de instrucción de la doctrina o de confesión, sí acuden más a los textos escriturarios. Los propios tratadistas son los interesados en anunciar que sus escritos se apoyan, ante todo, en las Sagradas Escrituras. Valga como ejemplo Juan Martínez de Almazán en el proemio de su *Tratado de confesión*: "Lo que en esta parte sin ficción pudo entender por las santas scripturas sin inuidia yo lo comunico a la vuestra karidat" (Ms 5-5-27, f. 83 rb, de la Biblioteca Capitular y Colombina de Sevilla). Siendo un tratado breve, de un total de 48 citas, 32 son de las Sagradas Escrituras, lo que da un porcentaje de dos tercios (66,6%). Clemente Sánchez, en el proemio a su *Sacramental*, hace referencia a las fuentes de su obra y, por supuesto, la primera es la Biblia –incunable 75-VI-15, f. IX v, Real Biblioteca de San Lorenzo del Escorial–. Aunque no he hecho un recuento de las citas bíblicas, la frecuente consulta de esta obra para algunos de mis trabajos me permite afirmar, sin entrar en detalles, que el recurso a las Sagradas Escrituras es constante.

Una respuesta más precisa necesitaría de un estudio de fuentes de cada tratado, como el que ha realizado José Barbosa Machado, Profesor de la Universidad de Tras-os-Montes e Alto Douro, en su edición del *Tratado de Confissom* –según su único ejemplar conocido, incunable de Chaves de 1489–. Este autor señala un total de 79 citas escriturarias, 34 del Antiguo Testamento y 45 del Nuevo, siendo los libros más citados, por este orden, el Evangelio de san Mateo, en 21 ocasiones; los Salmos, en 12, Epístolas paulinas, en 8; etc. Hay fundamento bastante para creer que el recuento del profesor Barbosa Machado no se diferenciará substancialmente de otros tratados del mismo género, *mutatis mutandis*, es decir, teniendo en

cuenta, respecto a la cuantía de las citas, la extensión de cada tratado.

–¿Cuál es la importancia de la figura de la Virgen María en estos ámbitos?

–Nos consta por muchas vías de información que la figura de la Virgen María en los siglos XIV y XV ocupaba un puesto destacado en la piedad y la devoción de los cristianos y que las autoridades eclesiásticas alentaban discretamente la devoción mariana. En cuanto a la literatura de carácter pastoral, la información que nos dan sobre el puesto de María en la Iglesia y en la piedad no es abundante, es sobria en general y relativamente escasa, tanto en los sínodos como en los tratados de confesión. Hay que espigar aquí y allá para recoger algunos datos indicativos. María aparece, de forma prácticamente unívoca, como mediadora y abogada; los fieles ruegan a María "que quiera ser su abogada". Los tratados de pastoral que no son propiamente tratados de confesión (aunque incluyan el *modus confitendi*) sino instrucciones de la doctrina –si son suficientemente extensos y se detienen en exposiciones y detalles de los temas y no una simple instrucción sumaria–, pueden incluir un comentario más o menos breve, una explanatio, del Avemaría[1], la oración mariana por excelencia y una de las tres oraciones principales del fiel cristiano junto al Credo y al Paternoster, quedando la Salve en un segundo lugar. Pero los tratados de confesión, incluidos los más extensos, no incluyen en su temario comentario alguno a este aspecto devocional; se limitan a enunciar la doctrina y la forma de confesarse y a comentar lo que creen oportuno dentro siempre del entorno del pecado, y sólo ocasionalmente se encuentra en ellos alguna referencia a la devoción en general y a la devoción mariana en particular. Valga como ejemplo el *Libro de las confesiones* de Martín Pérez, obra de gran extensión escrita en 1316, que ha sido recientemente impresa en edición crítica, a cargo de Antonio García y García, Bernardo Alonso Rodríguez y Francisco Cantelar Rodríguez (Madrid, 2002, BAC Mayor 69). Sin embargo, los sínodos son algo más generosos, dentro de la escasez. A través de ellos nos damos cuenta de cómo la figura de María aparece más y más en los acontecimientos de carácter religioso; vemos que aumentan sus días festivos y sus advocaciones y que interviene más y más en la vida diaria del cristiano: el rezo diario del Avemaría, el rezo y canto de la Salve, el sábado mariano, el oficio parvo, la misa devota, etc. Estos actos marianos aparecen

---

[1] Por ejemplo, Clemente Sánchez en su *Sacramental*, le dedica el título XII, ff. 22r-25v, a continuación de la exposición del Pater noster.

reglamentados en varios sínodos. En cuanto al Avemaría, adquiere un desarrollo litúrgico propio con el rezo del Angelus[2] cada anochecer, previo el toque de campanas a este efecto. En definitiva, dentro de la literatura pastoral en general, la figura de la Virgen María ocupa un lugar moderado pero va creciendo a buen ritmo, lo cual se observa mejor a través de la documentación que proporcionan los sínodos, ya que los tratados de confesión no tratan el tema de la devoción mariana de manera expresa y, entre las instrucciones de la doctrina cristiana (denominadas más tarde catecismos), sólo algunas de cierta extensión incluyen un comentario explicativo del Avemaría. Así, pues, de los sínodos se obtienen datos que ayudan a conocer la evolución de la devoción mariana.

–Las posturas mantenidas y defendidas por la Iglesia ¿se encuentran socialmente difundidas o, por el contrario, esta difusión es escasa y estamos ante un amplio margen de heterodoxia?

–Mi parecer, en general, con todas las cautelas que me merece un tema que admite enfoques muy varios, es que la Iglesia Católica, desde su reconocimiento oficial en el ámbito del imperio romano, ha conseguido difundir con suficiencia su mensaje, tanto en lo relativo a las creencias como a los usos y costumbres, a través de sus dirigentes, e implicar en él, más o menos, según los momentos, a las autoridades civiles. Lo cual no quita para que en la evolución, por demás lógica, de los contenidos y de las formas de su mensaje, haya siempre un lugar para las diferencias y, también, para la heterodoxia, que no sólo dimana de su propia evolución interna sino también del choque de culturas que halla a su paso en el proceso evangelizador. Creo que esto es válido para el ayer, para nuestro tiempo y para el mañana.

–¿Cuáles son hoy las líneas de trabajo e investigación en España? ¿Se pueden plantear estas mismas líneas a nivel europeo?

–Supongo que la pregunta hace referencia a los estudios relacionados con la Historia de la Iglesia y de la religiosidad. Confieso que no dispongo de referencias suficientes para dar una opinión tan fundada como desearía. A mi entender, este tipo de investigaciones está demasiado relegado

---

[2] Utilizo este término por ser de común entendimiento hoy en día. Los documentos de la época, desde finales del siglo XIV y durante el siglo XV, concretamente los sínodos, hablan del tañer del Ave Maria.

todavía, aquí en España, a las instituciones eclesiásticas, que tienden a elaborar estudios de corte institucional. En cualquier caso, ello no es obstáculo para que se realicen trabajos con la objetividad que los estudios históricos merecen. No me atrevo, de otro lado, a señalar qué líneas de trabajo e investigación son prioritarias en la actualidad en España. En realidad, no lo sé. Son muchas las revistas que proceden de grupos de trabajo de universidades y centros de la Iglesia, no pocas son históricas y algunas son de historia de la Iglesia; pero cada una tiene sus matices, de modo que las líneas de investigación son muy variadas. Fuera de los centros eclesiásticos, la dedicación a estos temas es ocasional y la línea de trabajo es personal. En mi opinión, haría falta un planteamiento serio por parte de la Iglesia, en colaboración con el Estado, para determinar y apoyar algunas líneas de investigación dentro de la historia de la Iglesia, que ni necesaria ni preferentemente tengan que ser protagonizadas por personal eclesiástico; es decir, incorporar la historia de la Iglesia a la mecánica investigadora normal, para lo cual, dada la fuerza de la inercia, se precisa de un impulso inicial, que no veo en perspectiva. El hecho religioso cristiano-católico tiene tal importancia en la historia hispana que merece una atención especial, científica, dejando a un lado mecanismos de apologética y propaganda.

En cuanto a las líneas de investigación a nivel europeo, tampoco creo que haya propiamente un nivel europeo. Alemania, Francia, Gran Bretaña, Italia, Portugal, por poner ejemplos de naciones con las que he tenido algún contacto investigador en Europa, tienen su propia tradición en este terreno, si bien desde hace ya bastantes años, las relaciones entre investigadores de estos países, y con España, son muy frecuentes y día a día más intensas, por lo que las líneas de trabajo se entrecruzan, se plantean en congresos internacionales y se llegan a plasmar en proyectos comunes. Creo, pues, que se puede responder positivamente a esta parte de la pregunta.

MENJOT, Denis, **Murcie castillane. Une ville au temps de la frontière (1243-milieu du XVe s.)**, Madrid, Casa de Velázquez, 2002, 2 tomos (1390 pp.) (Bibliothèque de la Casa de Velázquez, vol. 20).

La tesis doctoral de Denis Menjot, defendida en mayo de 1990 en la Universidad de Niza, ampliamente reconocida por los hispanistas, no había sido publicada por cuestiones de diversa índole. Una década después, sale a consideración del público gracias a la cuidada edición realizada por la madrileña Casa de Velázquez. En estas páginas están contenidas las grandes líneas de investigación que subyacen en la obra del profesor Menjot: las cuestiones urbana, la fiscalidad y la historia de la Península Ibérica medieval.

El director de la tesis, Jean Gautier-Dalché, en el "Préface", señala la estrecha relación establecida entre Menjot y Murcia, desde hace más de tres décadas, a partir de sus primeros estudios, relativos al repartimiento murciano –particularmente, a las modalidades de establecimiento de los pobladores cristianos en la ciudad y su territorio–. Asimismo, subraya el esfuerzo que implicó la redacción de esta obra, dada la cantidad de documentos a desbrozar e incorporar en una visión general y de conjunto.

Denis Menjot se preocupa por explicar la evolución de Murcia, estableciendo similitudes y divergencias en relación con otras ciudades del espacio castellano y haciendo hincapié en la condición de esta ciudad come emplazamiento de frontera, de una doble frontera –ante el Islam granadino y ante el reino aragonés–.

El primer tomo, subdivido en dos partes, aborda el modelo de urbanización y define los elementos constitutivos de la ciudad –políticos, económicos y sociales–, para luego explicar los mecanismos y las estrategias de recuperación adoptadas por la misma ciudad en una coyuntura difícil de recesión. El segundo, por su lado, presenta sólo la tercera parte, destinada al estudio de los poderes y el control social, consagrándose al análisis del sistema sociopolítico impuesto progresivamente en Murcia.

Hija de su tiempo, como afirma el propio autor en la "Introduction", esta tesis –en su intento por lograr una historia total de la villa murciana– debe mucho al materialismo histórico, al estructuralismo y, en especial, a Fernand Braudel. Ecos de esas tesis braudelianas se encuentran en el primer capítulo, "La fragilité de l'equilibre écologique: une permanence", en los que aborda la planicie aluvional, las sierras y la costa. Esta superposición de diferentes características morfológicas, climáticas e hidrográficas coadyuvan a una identidad propia.

¿Por qué Murcia para una investigación de doctorado? Porque ofrecía una documentación muy rica y abundante, escasamente estudiada –salvo por el grupo dirigido por José Torres Fontes–. También porque la "negligente historiografía de la época" la consideraba un área periférica, de poca importancia y originalidad aunque, en realidad, era la capital de un gran reino enclavado entre Aragón y Granada, cuya fachada marítima constituía la salida de Castilla al Mediterráneo: "Estudiar Murcia en los últimos siglos de la Edad Media permitía prestar atención al destino de un centro regional durante el período de dominación castellana y en un contexto de crisis".

¿Qué límites asignarle a dicho estudio? Sin duda, los tiempos de la frontera, a partir del pacto de Alcaraz de 1243 –que supuso el protectorado castellano en la ciudad– y hasta la conquista de Granada, en 1492. Con una aclaración: hacia 1430 las estructuras sociopolíticas murcianas se habían consolidado definitivamente: "un pequeño grupo aristocrático, cuyo posición se veía reforzada por la militarización de la región, el desenvolvimiento del comercio y la acción de la Monarquía, se había asegurado oficialmente el monopolio del poder".

La primera parte del volumen inicial, "Atouts et handicaps", explica las razones que dan identidad a este período histórico en esta región específica. La castellanización del territorio murciano se realizó sobre profundas raíces musulmanas, de allí que el estudio de "L'héritage musulman" conforme el segundo capítulo. En él, se subraya la fisonomía rural y agraria de este paisaje, la importancia de la irrigación artificial, los modos de repartición del agua y la parcelación del territorio en pequeños dominios así como la organización espacial del paisaje urbano, en particular el sistema defensivo. En esta etapa, "Murcia aparece, en efecto, como una vasta y populosa ciudad situada en el corazón de un rico territorio agrícola", con un centro artesanal floreciente y un desarrollo cultural de gran alcance, de neto corte arábigo.

"L'intégration à la couronne de Castille et la création de la frontière (1243-1305)" es el título del capítulo subsiguiente, en el cual da cuenta de la rapidez con la que Castilla lleva adelante el proceso de incorporación del territorio y de reconquista poblacional y cultural. Proceso que implicó expulsión de población, esclavitud para los moros de la capital, exilio forzoso en el reino granadino. Sostiene el autor que "de periferia de la formación económica y social musulmana, entendida como sistema tributario y mercantil, Murcia se transforma en periferia de la formación feudal", tesis que responde a la línea de investigación trazada por Reyna Pastor o José Ángel García de Cortázar.

Esta transformación supuso un trasvase de población, que generó múltiples

explicaciones, abordadas en el cuarto capítulo, "Les hypothèques du «repeuplement»". De los primeros esfuerzos de colonización, llevados a cabo en 1266, se llega, hacia principios del siglo XIII, a una verdadera revolución estructural, que hipoteca el futuro murciano: "se opera una transferencia de población que reforma las estructuras de propiedad de la tierra y de la organización social. Un nuevo ecosistema surge, en reemplazo de la herencia musulmana, producto del aporte de inmigrantes. Una organización sociopolítica se impone, creada sobre los modelos de los concejos septentrionales".

En base al *Libro de repartimiento* de Alfonso X, Menjot establece cuadros referidos al número de colonos y su lugar de origen, concluyendo que la inmigración fue insuficiente. Asimismo plantea los inconvenientes que acarreó la masiva emigración de la población musulmana. El resultado final de este proceso fue la conformación de una sociedad militarizada basada en la división entre caballeros y peones, que se caracterizaba además por la diversidad profesional y la posibilidad siempre presente de la movilidad social. La estructura mayoritariamente minifundista de la zona irrigada es prueba de ello.

El quinto capítulo, "Les malheurs du temps: des facteurs de déséquilibre", plantea que Murcia se vio afectada por "el otoño de la Edad Media", en función de tres fenómenos. El primero, los continuos conflictos fronterizos; el segundo, las condiciones climáticas, que provocaron una gran cantidad de catástrofes; finalmente, el tercero se relaciona con la instauración de una tributación de Estado: "Murcia conoce en los últimos siglos de la Edad Media una sucesión impresionante de calamidades cuyos efectos son devastadores".

La segunda parte, "Crises et adaptations: un développement contrarié", parte de la crisis del siglo XIV y de las profundas mutaciones y reconversiones provocadas por ella. Afirma que "la ciudad sufre una profunda depresión", de la cual se recupera tras un desequilibrio en sus actividades comerciales y una serie de cambios en sus estructuras demográficas, agrarias, artesanales y del propio tejido urbano –a tal punto que el ejemplo murciano se transforma en un "modelo de desarrollo mediterráneo"–. Los capítulos seis a nueve dan cuenta de esta transformación en casi cuatrocientas páginas: "Le manque d'hommes", "Les reconversions de la production", "Le déséquilibre des activités commerciales" y "Le nouveau visage urbain".

La economía murciana se adapta a la crisis demográfica y a las condiciones de inseguridad de la frontera. Basada en la agricultura –replegada sobre las tierras irrigadas de la Huerta–, la alimentación de la población es precaria, con lo que cualquier *razzia* o accidente climático adquiere características de calamidad. La producción artesanal sufre graves problemas para ganar mercados y las relaciones comerciales se ven permanentemente jaqueadas por guerras y disturbios fronterizos. Ante estas situaciones, el concejo interviene en todos los dominios de la vida económica para reglamentar, controlar, encuadrar, proteger, orientar y estimular las actividades que se realizan en la ciudad. Uno de estos estímulos concejiles se orienta a la producción lanar, con lo cual el entorno murciano deja de ser agrícola para transformarse en pastoril.

"Pouvoirs et contrôles sociaux: un système sociopolitique bloqué" es el nombre dado a la tercera parte de la obra. Retoma aquí la propuesta de análisis de Yves Barel, referida a la manera sistémica de comprender el funcionamiento de una comunidad urbana.

En Murcia, el sistema sociopolítico es puesto en práctica por Alfonso X, con la instauración del concejo, que permite a la comunidad tomar sus propias decisiones. Esta comunidad está compuesta por grupos jurídica y económicamente diferentes, que dan como resultado una estructura social jerárquica. Tal estructura permite distinguir entre nobles, caballeros urbanos, clérigos, grandes propietarios de tierras y de ganado, un mundo abigarrado de artesanos y comerciantes, minorías religiosas de importancia y una colonia de mercaderes extranjeros.

Lo actuado por el concejo es el resultado entre las tensiones producidas en el seno de la comunidad y de la relación dialéctica con la monarquía: "progresivamente triunfa una oligarquía", en razón de su creciente autonomía y su importancia numérica". Esta *élite* de poder llegará a regular la comunidad política, el sistema fiscal y financiero, transformándose en una verdadera "clase dominante", que aplica diversas estrategias de control social y de reproducción.

Pierre Bourdieu, Anthony Giddens, Yves Lacoste, Samir Amin, entre otros autores, permiten a Denis Menjot discutir estas nociones, que en la historiografía hispánica han suscitado encendidos debates entre Adeline Rucquoi, Julio Valdeón Baruque, José María Monsalvo Antón y Luis Suárez Fernández –por mencionar a los más destacados–. "La confiscation du pouvoir politique" es el título del capítulo doce en el cual se desarrollan estos planteos y se los relaciona con el caso de Murcia. En este ámbito, los hombres del poder conforman una "*élite* de fortuna", que monopoliza el concejo y otorgan a una familia murciana, los Fajardo, el predominio en una amplia zona fronteriza.

En el capítulo diez, "La communauté des frontaliers", aborda la conformación social de Murcia en función de su carácter de ciudad de frontera. Esta situación particular se refleja en su comunidad de habitantes, formada en base a la distinción entre vecinos y moradores y en la existencia de un "colectivo formal" como es el concejo.

Las solidaridades urbanas y las manifestaciones de sentimientos comunitarios se ponen de manifiesto tanto en la organización defensiva –cuadrillas y hermandades– como en las comunidades parroquiales, en las cofradías, en las fiestas y en las prácticas lúdicas. Al respecto, el autor señala cómo la frontera permite ciertas hibridaciones, por ejemplo en el campo religioso. La religión cristiana y sus manifestaciones subyacen a una cultura común, basada en la devoción a la Virgen María y en la eucaristía. Esto permite "La cristallisation sociale", abordada en el extenso capítulo once. La organización de la sociedad murciana se fundamenta en la separación entre moros, judíos y cristianos. Estos últimos, a su vez, se encuentran repartidos en seis categorías económico-militares, tres de caballeros y tres de peones. Los hidalgos y caballeros conforman una clase dominante caballeresca, basada en los privilegios de la sangre y de la fortuna, en la que también tienen fundamental importancia los clérigos y monjes-soldados. El resto de la sociedad está compuesto por

los pecheros, a los que el autor identifica como "un mundo de dominados", categoría que incluye una gran variedad de profesiones y situaciones –notarios, escribanos, maestros, bachilleres, médicos, cirujanos, barberos, boticarios, veterinarios, hombres de negocios, artesanos, trabajadores del campo y del mar, pobres, desheredados, rufianes y prostitutas–. A todos ellos se suman las minorías musulmana y judía, los conversos y la colonia de extranjeros –genoveses principalmente–. Así, "la sociedad murciana de la baja Edad Media se encuentra cristalizada en diferentes componentes que integran dos bloques diferenciados por privilegios fiscales, por la situación económica y por el género de vida".

El último capítulo de la obra, "La politique financière", presenta un tema caro al autor: las cuestiones relativas al fisco y la fiscalidad –de hecho, este capítulo forma parte del programa de investigación del equipo franco-español que dirige Menjot–. En el curso de los últimos siglos de la Edad Media, Murcia, como la mayoría de las ciudades de Castilla y del Occidente medieval, se dota progresivamente de un sistema fiscal. Las modalidades de percepción y de gestión son diversas, siendo el impuesto una de las posibilidades, complementado con diversas tasas y contribuciones. En su conjunto, estas percepciones forman parte de lo ordinario, mientras que el impuesto sobre el patrimonio era una receta extraordinaria.

Fiscalidad que tenía por objeto llevar adelante la vida de la ciudad, de una ciudad con gastos elevados dada su situación fronteriza, pero que también buscaba fomentar créditos –agrícolas en su gran mayoría–, embellecer la ciudad, etc.: "el lugar importante ocupado por los problemas fiscales y financieros se pone de manifiesto en los registros de las deliberaciones municipales, que dan testimonio de las graves dificultades que la municipalidad murciana enfrenta para poder llevar adelante el sistema de irrigación, las defensas y las demandas reales".

La documentación disponible, de una riqueza excepcional, es básicamente de carácter público –tal como queda reflejado en la sección documental de la obra–. En primer término, la impresionante colección de registros anuales de deliberaciones del concejo, sin comparación en el ámbito castellano tanto por su amplitud como por su precocidad. El Archivo Municipal de Murcia conserva el *Libro de repartimiento*, que contempla la repartición efectuada en cuatro operaciones sucesivas entre 1266 y 1272 y constituye un verdadero catastro. Las cuentas municipales, la documentación real, los relatos de viajeros constituyen fuentes de inestimable valor, que complementan la visión obtenida a partir de tales registros oficiales.

Pero, a pesar de lo dicho, la documentación presenta graves lagunas, que imponen límites al estudio. Por ejemplo, las actas notariales son escasas y se encuentran dispersas, lo mismo que los testamentos; las cartas de mercaderes son inexistentes hasta principios del siglo XV, todo lo cual impide conocer aspectos de la cotidianeidad. En otras palabras, las fuentes nos ofrecen la vida pública de la comunidad laica, dejando –en una suerte de penumbra– tanto al resto de la sociedad como a los aspectos privados de la misma.

La "Bibliographie" es exhaustiva, aunque, por la tardanza en la publicación de la tesis, sólo registra libros y artículos hasta comienzos de los años

noventa. Para un mejor análisis de la misma, los textos se encuentran agrupados en "Outils de travail", "Ouvrages consacrés à d'autres zones que Murcie" y "Ouvrages relatifs à l'histoire de Murcie et de son royaume". Cuadros, gráficos, mapas y estadísticas acompañan el texto central de la obra, permitiendo una mejor comprensión de las hipótesis planteadas. A ellos se añaden una serie de "Annexes", que contienen tablas de equivalencias de pesos y medidas, documentos relativos a la historia de Murcia y diversos cuadros con datos sobre personalidades, autoridades e impuestos, entre otros. Resúmenes en francés, castellano e inglés cierran una obra de características singulares por su erudición, amplitud, profundidad y claridad expositiva.

Este trabajo Denis Menjot debe leerse junto a otros que explican la conformación de un núcleo urbano en su larga duración –como la tesis sobre Valladolid de Adeline Rucquoi– o bien dan cuenta del proceso de Reconquista y repoblación de la Andalucía bética –como lo han estudiado, para Sevilla, Julio González, Manuel González Jiménez y Antonio Collantes de Terán–. Todos ellos, en su conjunto, constituyen aportes de gran valor al conocimiento histórico y demuestran la vitalidad de la historiografía abocada a temas hispánicos –tanto dentro como fuera de España–.

Gerardo Rodríguez

MONGELLI, Lênia Márcia y FRATESCHI VIEIRA, Yara (eds.), **A estética medieval**, Cotia, Ibis, 2003 (231 pp.).

El libro que comentamos presenta una antología precedida por un estudio de Massaud Moisés –director de la colección *As estéticas a través dos textos*– sobre el tema central de la obra.

En la introducción, Moisés nos ofrece interesantes, densas y bien documentadas reflexiones sobre el concepto de arte poética al igual que sobre la diferenciación medieval entre "poema" e "historia". Alude a las consideraciones de una época para la que las "artes poetriae" eran los compendios de enseñanza escolar de reglas y preceptos para el buen empleo de la lengua, teniendo en cuenta las obras de excelencia tanto del presente como del pasado. En suma, "ars" sería la mejor manera de emplear una *tekné* a fin de lograr obras cabales, buscando su naturaleza y significado en la tradición clásica –en la cual escribir poesía se correspondía con "hacer", "fabricar" algo–. Por tanto, se daba a la poesía una capacidad total de creación, de producir "imágenes", o sea, representación y expresión de los "hechos". Una capacidad sumamente peligrosa por su manejo sofístico, por su poder para presentar, como verdaderas, realidades diversas, por sus recursos de fabulación. El prólogo hace una defensa de los sofistas y de su posición filosófica "de matiz cosmológico" y los relaciona con las disquisiciones de los Filósofos –Platón y Aristóteles– acerca de la retórica como forma de presentación del discurso pero, también, como astucias de persuasión y convencimiento. Se enfrentan "verosimilitud" y "verdad", lo que "parece ser" y lo "que es".

La relación Bien-Bello-Verdadero

separa la posición de los sofistas de otros criterios como el de Platón –quien pone la moralidad por sobre todos los valores, fundamento de la estructura ciudadana con su capacidad pedagógica y formativa, para lograr el hombre cabal–. Esta perspectiva platónica es continuada por Aristóteles, Horacio y los pensadores cristianos. Por cierto, Aristóteles se preocupó por analizar y definir la tarea de la Retórica, a la que considera no como forma de persuadir sino de "discernir los medios de persuadir". Discurso que debe ser "digno de fe" y cuidadoso del mensaje que lanza a oyentes diversos. Esta herencia griega es recogida por Roma, en que la Retórica se acerca antes a la Poesía que a la Filosofía. El mundo romano nos ofrece tratados como la *Rhetorica ad Herennium* de larga vitalidad y que –como las posteriores *Institutiones oratoriae* de Quintiliano– fundamentaron la enseñanza retórica entre este pueblo y la formación cívica anhelada por la romanidad, el logro del *vir bonus*. En esta apropiación del tema por parte de los romanos, se opera una transformación del arte literaria como arte verbal y arte visual que aparece claramente en la *Epístola* de Horacio –quien también separa las ideas relativas al *arx* de las que se refieren al *artifex*–. La cristiandad realizará una relectura de todo este pasado para servir a los propósitos de la fe, el lenguaje bíblico alegórico y la correspondiente interpretación de la difusión de la Palabra, la *lectio divina*. Además, se esquematizan los saberes en *trivium* y *quadrivium*. El "arte poetica" conocerá su apogeo en los siglos XII y XIII, momento de florecimiento de universidades, de la fundamentación de la Escolástica y de la defensa de la razón.

En esta conjunción de clasicidad y cristianismo, recordemos que San Agustín propondrá el ideal de "orador sacro" con las premisas horacianas de instruir, convencer y agradar; no se olvida jamás la obligación ética platoniana. Hubo modificaciones y contradicciones evidentes a través del tiempo. A pesar de esto, los teóricos medievales ofrecen una gran cohesión y claridad de principios. En ellos, la elaboración del texto va unida a la consideración del emisor y del receptor. Los mismos teóricos aceptan el "arte" como técnica del "saber hacer", que conlleva el necesario "equilibrio" o "justa medida" en la *imitatio* –ésta determinada por la aceptación de su concepción matemática y capacidad creativa–. En suma, la estética ligada a la ética.

Moisés subraya la "permanencia" de los textos seleccionados para la antología, es decir, no los considera simples testimonios de determinadas épocas sino que piensa que los presupuestos estéticos de los mismos persisten a lo largo del tiempo. Así, ejemplifica esa idea a través de obras de pensadores actuales que aproxima a las de autores medievales como Grosseteste o Tomás de Aquino. En suma, rescata una tradición que –modificada, transformada, enriquecida a través de los siglos– mantiene su vitalidad. La antología recoge la traducción de treinta y cinco breves textos de autores medievales que escribieron obras de estética, en cuyos libros se encuentran reflexiones sobre esta disciplina o que emplearon los presupuestos del "arte". Cada fragmento se acompaña con oportunas referencias relativas al autor y a la obra en cuestión. Así, encontramos pasajes como los de *El collar de la paloma* –en que Ibn Hazm (s. XI) habla de los ojos atraídos por la amada lo mismo que, en la gra-

mática, "el atributo sigue al nombre"– o *Los mandamientos de la gramática* de Ebehard (s. XIII). Y otros muchos, tales como *Sobre la lectura* de John de Salisbury (s. XII), *Sobre el arte en general* de Geoffrey de Vinsauf (s. XII), *Del arte de hablar y escribir* de Alfonso el Sabio (s. XIII) o *Breve compendio de arte retórica* de Martín de Córdoba (s. XIV). No faltan, ciertamente, las palabras de Brunetto Latini, Bocaccio o Dante entre los italianos, del marqués de Santillana, de Enrique de Villena o Juan del Encina entre los españoles. El libro se completa con una bibliografía que menciona fuentes primarias, estudios (bibliografía crítica) y obras de referencia, además de un índice de nombres. Antes de la introducción se han incluido útiles advertencias sobre las pautas que han permitido la selección de las obras.

Los textos escogidos constituyen una notable antología que guía nuestra reflexión sobre los fundamentos de la estética medieval y que permite valorar el legado aún vigente, la importancia de una tradición.

Nilda Guglielmi

MUZZARELLI, Maria Giuseppina y CAMPANINI, Antonella (eds.), **Disciplinare il lusso. La legislazione suntuaria in Italia e in Europa tra Medioevo ed Età Moderna**, Roma, Carocci, 2003 (240 pp.)

Maria Giuseppina Muzzarelli y Antonella Campanini reúnen, en este volumen, trabajos presentados en el congreso *Disciplinare il lusso. La legislazione suntuaria in Italia e in Europa tra Medioevo ed Età Moderna*. Se cuentan seis artículos concernientes a diversas regiones de Italia. Otros cuatro tratan de las leyes suntuarias producidas en España, Francia, en área de lengua alemana, en Inglaterra. Se completa el volumen con cuatro trabajos en que se toma la legislación suntuaria en relación con la historia económica, la historia del arte, la historia jurídica, la historia social... En los primeros, se analiza la legislación suntuaria tal como ha surgido en esos diversos ámbitos, de acuerdo a circunstancias particulares: económicas, sociales, políticas. Los cuatro últimos estudios analizan dicha normativa como fuente para diversas disciplinas. Las disposiciones acerca de vestimenta y celebraciones se enlazan con reflexiones sobre las orientaciones históricas mencionadas aunque, por lo general, no se deja de lado la ejemplificación (sobre todo, derivada de fuentes italianas).

Maria Giuseppina Muzarelli –que prologa, participa y ha cuidado la edición– ha trabajado largamente sobre problemas de vestimenta, temas que ha enfocado desde las nuevas orientaciones historiográficas. Estas permiten considerar vestiduras, usos suntuarios en general, como una expresión de mentalidades diversas. En ellas se reflejaban las sociedades de las que emanaba la legislación acerca del lujo. Una pautación de apariencias y costumbres que, hasta fines del siglo XIX y comienzos del XX, no había sido tomada con la consideración que merece. Las obras dedicadas a historia económica han ignorado durante mucho tiempo la importancia de la legislación suntuaria en relación, precisamente, con la economía –entendiendo que tal normativa reflejaba, de manera especial, preocupaciones morales–. En la actualidad, entre los

economistas se abre paso una nueva visión que considera la vinculación existente entre movimientos económicos (crisis temporarias y reactivaciones más o menos sostenidas con gastos importantes o excesivos). Altos y bajos en estrecha relación con el pedido de bienes de lujo, solicitud e interés reflejados a través de la proliferación de leyes suntuarias que, en el análisis cronológico, revelan políticas estatales, demanda de consumidores, capacidad del mercado... Importante era la posición de los gobiernos que –al legislar– procuraban la custodia de fortunas familiares (comprometidas en gastos excesivos, en fastuosas celebraciones o en dotes generosas). Tales fortunas interesaban como fundamento del fisco, de allí que las mismas autoridades se preocuparan, en particular, por la existencia de capital líquido. Preocupación estatal que beneficiaba a algunos, perjudicando a los productores de bienes de consumo. Prohibiciones y limitaciones que incitaron a esos productores a cambiar y hacer más atrayente los objetos que ofrecían, imprimiendo un ritmo mayor al mercado. Por cierto, la historia del arte se ha interesado ampliamente por la historia de la vestimenta. Vestidos ofrecidos a la consideración tanto en pinturas (retratos, escenas de costumbres, etc.) como en documentos (testamentos, retmates, libros de cuentas...), leyes suntuarias, literatura en general. No todos estos testimonios son veraces en la relación cronológica entre personaje retratado y vestimenta ya que la fantasía del pintor o los deseos del retratado (ansias de heroicidad, romanticismo, etc.) pudieron alterar lo usado en un determinado momento. La normativa suntuaria en conjunción con otras fuentes permiten, a la historia del arte, realizar análisis más certeros, posibilitando identificaciones (de materiales, formas, elaboración, etc.) no siempre logradas merced a la simple observación. Así, por ejemplo, esas normas nos hacen conocer usos de determinados tejidos (brocato, terciopelo, damasco, tafetas, etc.), de colores particulares (también de los empleados en situaciones especiales como el luto o correspondientes a determinadas jerarquías sociales) y, ciertamente, las variaciones impuestas por la moda –que caen, a veces, en extravagancias–. Como uno de los tantos ejemplos de esta última característica se puede aludir a la prohibición genovesa de no llevar perlas, moda difundida especialmente luego de las Cruzadas. Perlas y gemas no sólo constituyeron joyas aisladas sino también formaron parte de la vestimenta como bordados o aplicaciones de todo tipo. Circunstancias especiales –como las bodas– determinaban excepciones en el uso suntuario, en particular, para la novia. La preeminencia política dictó usos como el impuesto por España en el siglo XVI que –aunque en apariencia severo– no dejó de caer en excesivo lujo (que, a su vez, diversas normas genovesas se encargaron de limitar, legislando acerca de vestimentas, joyas pero también sobre perfumes). Disposiciones que, sabemos, se transgredían y daban lugar a numerosas denuncias. Entre las influencias extranjeras que también llegaron a Italia –y que determinaron un peculiar vocabulario– se cuenta, *a posteriori*, la francesa, tanto en lo referido a tipos de vestimenta como en lo relativo a joyas que se ostentaban no sólo en los vestidos sino también en adornos para cabello o para zapatos. Esta última influencia alcanzaba igualmente el ámbito de la moda masculina,

expresada en el estilo de tabaqueras, pomos de bastón, etc. Tal profusión hizo que se emplearan joyas falsas, que también fueron limitadas. Desde el punto de vista jurídico, la legislación suntuaria puede considerarse como un problema relacionado con el "buon governo" dentro de la ciudad-Estado, el necesario mantenimiento del orden –orden que encuentra sus raíces en reflexiones teológicas–. Preocupación que se manifestó con mayor fuerza en las ciudades del centro y norte de Italia y no tanto en el reino siciliano. La Iglesia se preocupó por características y licitud del *ornatus*, insistiendo ciertamente sobre moderación y temperancia. Pero –a partir del siglo XII en la misma Italia– estas normas se expresan en una legislación ciudadana no disociada de los problemas político-sociales que conmovieron las ciudades-Estado, tal la tendencia antimagnaticia. Una normatividad, sin embargo, no incontaminada con presupuestos morales (de allí las constantes prédicas de oradores religiosos en el ámbito político, tales San Bernardino de Siena o Savonarola) y que constituye una compleja relación de elementos sociales, políticos y religiosos.

Las leyes suntuarias de vestimenta y de hospitalidad tienen una enorme importancia como documentos para la historia social que se interesa por los trajes, ceremonias y fiestas como "materiales de comunicación" y que se propone analizar la relación entre apariencia e identidad. La práctica de la vestimenta expresa la dimensión simbólica de la comunicación que se ejerce mediante la concreción de una identidad, de la pertenencia a grupos sociales, a determinadas jerarquías, a género y a diferencias generacionales. En suma, la vestimenta sirve para distinguir y distinguirse. En el caso de los grupos femeninos, hay que subrayar que se encuentran siempre en relación con el *partenaire* masculino, padre o marido. Por tanto, la legislación suntuaria reconoce y pauta las distintas situaciones y condiciones de los habitantes de una comunidad. El período más fecundo en normatividad ha sido la baja Edad Media y comienzos de la Edad Moderna, momento en que aparece el fenómeno de la *moda*. Asimismo, importantes en la evolución de las mentalidades y de las pertenencias religiosas ha sido la elección de los colores.

Por otra parte, el análisis de las formas de expresión a través de los vestidos se conecta con temas en boga en los últimos años: historia del cuerpo, historia de las mujeres, historia de la gestualidad, de la alimentación...

Las leyes suntuarias tienden a señalar –y, por tanto, a separar socialmente– a grupos diferentes por su condición social, económica, por su confesión religiosa, por su pertenencia étnica. Son disposiciones que permiten a las autoridades ejercer un control sobre toda una sociedad que –merced a las mismas– resulta estructurada y rígidamente compartimentada. Una compartimentación que surge de varias ecuaciones. Quien quiera expresar un determinado aspecto –que haría suponer su pertenencia a las clases altas– tendría que reunir varias condiciones. En el momento de auge de la burguesía, esto se evidencia claramente. El dinero no es requisito suficiente para vestir o celebrar de una determinada manera. Es necesario que se conjuguen dinero y linaje para poder optar por aspecto y ostentación determinados y permitidos sólo a los nobles. Estas leyes determinarán tanto la apariencia de cada indi-

viduo (formas de vestimenta, calidad de tejidos, riqueza de metales empleados en joyas y adornos de vestidos) así como el boato de celebraciones familiares (casamientos, recepción de distinciones honoríficas, etc.).

Las fuentes que determinan las reglas suntuarias son de diverso tipo, según la constitución política del Estado que las emite. En el caso de España, emanaron tanto de la Corona como de las Cortes o de los gobiernos concejiles hasta que, en el siglo XV –con la concentración del poder en manos de los monarcas– se imponen fundamentalmente las leyes reales. No siempre la legislación es restrictiva, no siempre prohíbe, a veces las normas atribuyen vestimentas o galas a determinados grupos. En Venecia –caso excepcional– no hay disposiciones que establezcan prohibiciones de vestimenta, quizás por el hecho de que la gran separación de grupos sociales, la indiscutible y rígida compartimentación hicieron innecesarias tales leyes. En este caso particular (y, como decimos, excepcional) existieron algunas leyes tardías que limitaron lujos excesivos, en consonancia con la crisis sufrida por la ciudad debido a los descubrimientos geográficos y, por tanto, a la desviación de enlaces comerciales.

En el terreno social, se ha planteado una discusión sobre la naturaleza de las leyes respecto de grupos marginales como prostitutas y judíos. Algunos consideran que este tipo de normas no pueden considerarse dentro de las leyes suntuarias. En lo que atañe a los judíos, hemos de recordar que la comunidad podía recibir limitaciones internas y externas. Es decir que, en el primer caso, tal comunidad reglamentaba el lujo exhibido para no atraer sobre sí la crítica o la malquerencia de otros grupos religiosos.

En síntesis, el libro que nos ocupa abre perspectivas realmente fecundas de investigación. El vestido, sus características, los modos de convivialidad, el gasto que comportaban usos y adornos salen de un supuesto ámbito de frivolidad para ser vistos como expresiones sociopolíticas, como el lenguaje empleado por una sociedad para expresar vigentes pautas de conducta o actitudes quebrantadoras de esquemas aceptados. Los artículos que constituyen el volumen –en general, breves– indican orientaciones y, como aun los que se centran en la teorización, acuden a ejemplos parciales, se señala el campo a desbrozar, que comporta un panorama amplio e interesante para el ejercicio de diversas disciplinas históricas.

Nilda Guglielmi

SÁNCHEZ HERRERO, José (ed.) y PÉREZ GONZÁLEZ, Silvia María (coord.), **CXIX Reglas de Hermandades y Cofradías Andaluzas. Siglos XIV, XV y XVI**, Huelva, Universidad de Huelva, 2002 (224 pp., CD).

José Sánchez Herrero, reconocido investigador de temas religiosos hispánicos, manifiesta un profundo interés por la religiosidad andaluza. Ese interés se transforma en afán por lograr datos precisos sobre diversas cofradías o bien por exhumar la muy rica documentación conservada en sus archivos, poco accesibles y dispersos por la geografía peninsular.

Ese espíritu inquisitivo y crítico es

puesto de manifiesto, en esta oportunidad, con la publicación de ciento diecinueve reglas de hermandades y cofradías andaluzas, ordenadas por diócesis (Sevilla, Córdoba, Granada, Huelva, Jaén, Jerez, Málaga), ciudades y pueblos, de acuerdo a un estricto criterio cronológico. Cada una de estas reglas se encuentra brevemente presentada con una pequeña introducción, en la cual se precisa el lugar de ubicación, el soporte en que está escrita, su estado de conservación, iluminaciones o aparato artístico adjunto. Además, sobre la hermandad o cofradía a que pertenece se indica la fecha y procedimiento de su fundación, la iglesia donde radicaba, etc. Lo escueto de estos datos se debe a que, según palabras del editor, "lo importante eran las reglas".

La tarea, ardua y extensa, fue llevada adelante por treinta y ocho investigadores e historiadores, archiveros y profesores, catedráticos y libreros, que aunaron sus esfuerzos para localizar y transcribir dichas reglas, tarea que fue supervisada con cuidado y esmero por José Sánchez Herrero –catedrático de Historia Medieval de la Universidad de Sevilla– y Silvia María Pérez González –becaria de la Universidad Pablo Olavide, también de Sevilla–. El soporte papel del texto presenta los índices y las reglas mencionadas, en tanto que el CD contiene completos los índices y la transcripción de las fuentes.

En función del trabajo de archivo realizado, los autores consideran que, con su tarea, han validado las tesis de Yves Congar, Gilles Meerseman y André Vauchez sobre la importancia del laicado en el seno de la Iglesia. En efecto, esta obra demuestra que las cofradías son instituciones laicas, a través de las cuales los no religiosos realizan y manifiestan, en todo tiempo, una gran inquietud y actividad dentro de la institución eclesiástica. Asimismo, las reglas citadas permiten analizar las razones de la evolución de hermandades y cofradías así como la importancia de determinados temas o advocaciones. De esta manera, se evidencia, por ejemplo, que el mayor auge de aprobación de reglas coincidió con los años del Concilio de Trento (veinte en total). También se demuestra que el cincuenta y tres por ciento de las cofradías son de gloria y que éstas son las más antiguas. Las cofradías de Semana Santa o de Pasión son tardías, dado que aparecen hacia 1519; desde este momento, su influencia es enorme, en particular en lo relativo a la procesión. Lo mismo puede decirse de las reglas de las cofradías de la Santa Vera Cruz.

La obra, de gran envergadura, se completa con buenos y cuidados índices. Así, el índice onomástico incluye 1281 personas que corresponden a 114 nombres diferentes. Por su parte, el índice toponímico recoge 282 nombres de lugar, referidos a 51 sitios diferentes –los más citados son Sevilla y Córdoba–; el índice de materias se ha elaborado en base a unas 15.000 citas, reducidas a 3.250 asuntos diferentes ordenados cronológicamente. En él "se encuentra un manual completo de todos los elementos que componían la vida cristiana, eclesiástica y religiosa (especialmente cofradías, culto, devociones, vida espiritual) de los siglos XIV, XV y XVI, más completa de este último". Los items se agrupan de la siguiente manera: personas o realidades espirituales, la Iglesia (sacramentos, verdades/errores de fe, personas, diócesis, tribunales y castigos, devociones, obras de misericordia, etc.), el culto (aspectos genera-

les, tiempos litúrgicos, fiestas y devociones en torno a Jesucristo, María, los santos, los difuntos y las Ánimas del Purgatorio, imágenes de culto, procesión de disciplina, templos y otros edificios eclesiásticos, ornamentos) y las cofradías (personas, actos y elementos, reglas, instrumentos, objetos, productos litúrgicos, cofrades, situaciones pecaminosas, acciones benéficas, bienes, libros de las Sagradas Escrituras citados en las reglas).

El CD contiene el texto íntegro de las reglas, supervisado en su totalidad por Sánchez Herrero y Pérez González. Su presentación, cuidada y bella, está realizada en Acrobat, al igual que los índices mencionados.

En suma, *CXIX Reglas de Hermandades y Cofradías Andaluzas* constituye un valioso aporte al conocimiento histórico, tanto por el número de documentos que transcribe como por los precisos comentarios que realizan los autores, todo lo cual redunda en beneficio de los interesados por la religiosidad andaluza de los siglos XIV a XVI.

Gerardo Rodríguez

VAZ LEÃO, Ângela y de OLIVEIRA BITTENCOURT, Vanda (orgs.), **Anais: IV Encontro Internacional de Estudos Medievais da ABREM (4 a 7 de julho de 2001)**, Belo Horizonte, Pontificia Universidad Católica de Minas, 2003 (768 pp., il.).

La ABREM, Associação Brasileira de Estudos Medievais, organiza, desde 1995, encuentros bianuales que tienen por objetivo principal reunir a investigadores, profesores y estudiantes abocados a los estudios medievales, desde una perspectiva interdisciplinar, que incluye a la historia, las letras, la filosofía, la teología, el derecho, la música, las artes plásticas, la educación. En 1995, la Universidad de San Pablo fue la encargada de realizar el I Encontro, seguido luego por los celebrados por la Universidad Federal de Río Grande do Sul, la Universidad del Estado de Río de Janeiro, la Pontificia Universidad Católica de Minas Gerais y, finalmente, en 2003 la Universidad Federal de Bahía.

En 2001 tuvo lugar el IV Encontro del que este *Anais*, heterogéneo y voluminoso (dado que reúne cinco conferencias y ochenta y dos comunicaciones de participantes de Brasil, Argentina, Estados Unidos, Portugal y España), es su concreción. En un contexto tan amplio y variado, destaco algunas comunicaciones, ya sea por su originalidad, por el tratamiento que realizan de un tema o bien por los enfoques planteados.

Las conferencias, como es costumbre de la ABREM, dieron marco al encuentro y ponen al alcance del público lector las recientes investigaciones de tres profesores de Brasil y de dos extranjeros. Hilario Franco Júnior, Massaud Moisés y Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento representaron a las Universidades locales, en tanto Francisco Corti y Connie Scarborough participaron en nombre de la Universidad de Buenos Aires y de la Universidad de Cincinnati.

Francisco Corti, en "La narrativa visual de las *Cantigas de Santa María*: testimonio y retórica" subraya lo extraordinario de esta obra, pues en ella convergen poesía, pintura y música. En esta oportunidad, se concentra en la ilustración de los textos poéticos

–realizada en los últimos años de la vida de Alfonso X el Sabio– y examina la especificidad de los enunciados visuales y la manipulación de los mismos. Destaca con ello la aplicación de una retórica propia del lenguaje visual, retórica que, en parte, puede asimilarse a las figuras de dicción y pensamiento de la elocuencia clásica. Este texto se relaciona con al menos diez comunicaciones que abordan la obra de Alfonso X en general y, en particular, *Las Cantigas* –dado que, en torno a Ângela Vaz Leão, se ha conformado un sólido "grupo cantigueiro"–.

El artículo de Vaz Leão, "A cetraria nos milagres marianos de Afonso X, o Sábio" estudia la importancia que la cetrería (en particular, la halconería) tiene en la vida de las cortes medievales, estudio basado en el análisis de las llamadas "Cantigas de Milagros", en las cuales el halcón aparece como objeto o instrumento del milagro de la Virgen.

Vanda de Oliveira Bittencourt, en "*U* e *onde* nas *Cantigas de Santa Maria*: caminhos de gramaticalização e de discursivização", propone examinar, en los índices y sus contextos, la aparición de dos pronombres adverbiales *u* e *onde*. Intenta mostrar una distribución complementaria de dichas partículas, en un período en el que *u* comienza a ser reemplazado por *onde*, estableciendo así ciertas características en la evolución gramatical y discursiva del galaico–portugués.

Al grupo de la Pontificia Universidad Católica de Minas pertenecen los trabajos de Fransmarina Lourenço Assunção, Sérgio Antônio Canedo, Bernardo Monteiro de Castro y Luiz Carlos de Sousa.

Así como Vaz Leão estudia la figura del halcón, Paulo Drumond Braga hace lo propio con la imagen de los perros en "Os cães na Idade Média portuguesa", resaltando la ambivalencia simbólica de este animal.

Hilário Franco Júnior, de la Universidad de San Pablo, desarrolla el tema "Modelo e imagem: o pensamento analógico medieval". Dentro de la línea de sus últimas investigaciones –que reconocen una relación directa con los trabajos de Jacques Le Goff, Jean-Claude Schmitt y Jêrome Baschet–, subraya las características analógicas del pensamiento medieval, en el que todo era imagen de un modelo, todo modelo tenía imágenes y toda imagen también podía funcionar como modelo. Para el autor, este juego especular es el rasgo distintivo de la forma de pensar y de sentir en la Edad Media. Sustenta su opinión en ejemplos de la teología, la liturgia, la ciencia, la hagiografía, la literatura y la iconografía –ejemplos que van desde san Agustín a Hildegarda de Bingen, de Tertuliano a los bestiarios y fisiólogos medievales, por mencionar sólo algunos–.

"Vestígios da Idade Média na ficção romântica brasileira" es el título de la conferencia de Massaud Moisés, profesor de la Universidad de San Pablo. En ella examina los vestigios de la cultura medieval, en especial los estatutos de caballería andante, en la ficción romántica, particularmente en las obras de José de Alencar *O gaúcho*, *O guarani*, *Guerra dos Mascates* y *Minas de prata*. El trabajo pretende demostrar la persistencia histórica de los valores medievales en la cultura brasileña contemporánea.

Esta contemporaneidad de lo medieval se encuentra presente en varias comunicaciones, entre ellas las de Alícia Duhá Lose –que analiza la obra del poe-

ta bahiano Arthur de Salles–, Elizabeth Dias Martins –estudia *Auto da Compadecida*, de Ariano Suassuna–, Roberto Pontes –quien subraya las fuentes medievales de *Historia del cerco de Lisboa*, de José Saramago– y José Renivaldo Rufino –quien expone sobre las lecturas que Emanuel Levinas llevó a cabo de la obra de san Agustín–.

Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento, de la Universidad de Campinas, propone como tema "O entedimento da fé, segundo Santo Agostinho". En estas páginas retoma críticamente las formulaciones relativas a la fe elaboradas por Agustín en varios de sus textos, lecturas agustinas que conformaron la matriz del pensamiento latino occidental, más allá de su condena en 1277.

Las comunicaciones que retoman temas filosóficos son abundantes, en especial aquéllas que giran en torno al pensamiento del obispo de Hipona, sin olvidar a santo Tomás, Escoto, Ockham, Bernardo de Claraval o Pedro Abelardo.

El artículo de Luis Alberto De Boni, "Para ler os textos políticos de Guilherme de Ockham", ofrece una serie de consideraciones para comprender a este autor, a saber:

- Toda argumentación parte del presupuesto de que el Papa no tiene la "plenitudo potestatis", ni siquiera en cuestiones religiosas;
- La sociedad civil es fruto del contrato social, tal como afirma una antigua tradición patrística, conservada por el franciscanismo;
- El poder civil existe legítimamente antes de Cristo, proviniendo de Dios a través del pueblo, no del Papa;
- El fundamento de toda legitimidad del poder se encuentra en el buen uso del poder, en vista del bien común.

La quinta conferencia, a cargo de Connie Scarborough, versa sobre "Las mujeres de *Celestina*: realidades sociales e inquietudes literarias". Según la autora, las mujeres de esta obra –Celestina, Melibea, Alisa, Elicia, Areúsa– son exponentes de un momento preciso, tanto desde una perspectiva social como literaria, que evidencia la crisis de un ordenamiento social. De esta manera, las tesis de José Maravall cobran nuevamente vigencia, a pesar de no estar citados por Scarborough.

Estudios referidos a cuestiones de género son los de Álvaro Alfredo Bragança Júnior –"O cavaleiro, a dama e Deus em *Der Arme Heinrich* de Hartmann von Aue: ideal de uma sociedade na baixa Idade Média"–, María Isabel Morán Cabanas –"Acerca do simbolismo das cores na indoumentária do amante e/ou da amada na lírica amorosa do *Cancioneiro Geral*"– y Maria Julia Alves de Souza –"Elementos de modernidade no *Romance de Tristão e Isolda*: o individualismo, o feminino e a paixão"–.

Cybele Crosseti de Almeida, en "Relações de vizinhança e relações de poder: um estudo dos modelos de Colônia e Burgos em fins da Idade Média", expone y analiza los procesos que permiten la cristalización de determinadas formas de estratificación social y de relaciones de poder en las ciudades medievales, comparando Colonia y Burgos. En este sentido, recupera una larga tradición de estudios urbanos comparativos, que han sido retomados en la actualidad por Miguel Ángel Ladero Quesada, Denis Menjot y José María Monsalvo Antón, entre otros.

"Algunos aspectos de las relaciones entre el clero regular y el clero secular en la Castilla bajomedieval" es el nombre de la comunicación de Susana Royer de Cardinal. En ella aborda los múltiples vínculos establecidos entre las órdenes monásticas y el clero secular en las ciudades castellanas bajomedievales, destacando como fenómeno particular la instalación de viejas órdenes monásticas en el interior de las ciudades, es decir la migración desde fuera de la muralla hacia dentro de la villa. Estos traslados, junto a la fundación de nuevos monasterios, facilitarán las relaciones con el clero secular, con las parroquias y con la jerarquía eclesiástica.

Eduardo Chehín, en "Sujetos rechazados, sujetos excluidos: el caso de los judíos en el IV Concilio de Toledo (633)" recurre al concilio citado para analizar la situación de los judíos en el reino hispanovisigodo, situación que se revela como particularmente conflictiva, dado que la posición del judío oscila alternativamente entre la exclusión y el rechazo, entre la vigilancia desconfiada y la represión brutal. Temática similar plantea Sérgio Alberto Feldman en "Judeus, escravos e proselitismo na Espanha visigótica". En este caso, basándose en los concilios de Toledo así como en la *Lex visigothorum*, se intenta demostrar la confrontación establecida entre monarquía visigoda y judíos radicados en el reino. El móvil de este conflicto es el proselitismo judío en relación a los esclavos cristianos, conflicto originado en el Bajo Imperio pero que, en el siglo VII, alcanza su máximo desarrollo.

Ricardo Luiz Silveira da Costa y Aline dos Santos realizan un interesante análisis iconográfico del *Codex Manesse* –"*Codex Manesse*: duas iluminuras do *Grande livro de canções manuscritas* de Heidelberg (século XIII)"–. Este códice, que reúne trovas caballerescas germánicas de los siglos XIII y XIV, contiene iluminaciones junto a cada canción. Se sugiere que los aspectos estilísticos enfatizan los atributos caballerescos para mostrar la posición social del retratado y las escenas de sociedad de corte de la época.

Evandro Faustino, en "Uma proposta para o uso didático da «Chanson de Roland» no ensino fundamental", presenta una propuesta de uso didáctico de la *Chanson*, por considerarla fuente para el conocimiento inicial de la mentalidad medieval, al desarrollar temas tales como la familiaridad con lo sobrenatural, la defensa de la patria y de la cristiandad, el eterno combate entre el bien y el mal, las virtudes propias de la nobleza, el ordenamiento del caballero, la honra. En este sentido, la comunicación de Faustino es original, dado que no resultan habituales este tipo de participaciones, tan comunes en ámbitos hispánicos, por ejemplo.

"La textualidad léxico-figurativa en los Beatos" es el título de la participación de Nora Gómez. La historia del arte medieval se ha sustentado convencionalmente en la afirmación de que la iconografía pictórico-escultórica abrevó de manera exclusiva en los textos bíblicos. Esto conlleva a reducir la imagen artística a un testimonio visual del texto, a una mera traslación de la palabra a su representación formal y material para la instrucción de los iletrados, transformándola en una iconografía dogmática. En consecuencia, se soslayó el valor propio de las imágenes. A partir de las iluminaciones del *Commentarium in Apocalypsis*, de Beato de Liébana –contenidas en treinta y dos códices corres-

pondientes a los siglos IX al XIII–, la autora pretende demostrar la existencia de una libertad creadora y de un manejo de las formas plástico-cromáticas por parte de los iluminadores, refutando así las ideas tradicionales y convencionales relativas al arte de la Edad Media.

En "Influencia de las historias apócrifas en el arte", Patricia Grau-Dieckmann rastrea, en el arte cristiano, los ciclos de las vidas de la Virgen María y de Jesús que poseen un contenido iconográfico que no responde estrictamente a los relatos de los evangelios canónicos. Estas escenas plásticas aluden a leyendas, historias apócrifas y tradiciones orales.

Ofelia Manzi, en "La Edad Media en el imaginario de los habitantes de la ciudad de Buenos Aires", afirma que la construcción de diversos edificios pertenecientes a cultos de iglesias reformadas –construidos en la segunda mitad del siglo XIX–, permitió, por primera vez, que los habitantes de la ciudad de Buenos Aires entraran en contacto con las características de la arquitectura gótica en su versión derivada del *revival* neogótico. El perfil de la ciudad, modulado por edificios barrocos o neoclásicos, incorporó nuevas formas, que significaron una primera experiencia de elementos vinculados con la Edad Media. Al impacto exterior se sumó la presencia de vitrales decorados de acuerdo con los principios generados en la metafísica de la luz, significativa en las construcciones de Europa occidental a partir de las postrimerías del siglo XII. Estos edificios sirvieron para identificar la presencia de la inmigración de origen inglés y alemán y precedieron las construcciones neogóticas de iglesias católicas.

Una mención aparte merecen aquellos trabajos basados en el análisis de crónicas medievales portuguesas. En particular, el de Marcella Lopes Guimarães, "Leitura da *Crônica de D. João I* em seu «com-texto»". Esta comunicación estudia el vocabulario utilizado por Fernão Lopes, tanto a nivel del autor como en su contexto social e histórico, referido a la figura y las acciones del rey Juan I. En sus enfoques, sigue los planteos realizados en Buenos Aires por el grupo que Germán Orduna creara en el Secryt.

Isabel Mendes Drumond Braga, "D. Miguel (1498-1500) ou o projeto de um monarca para a Península Ibérica" analiza el funcionamiento de la casa del príncipe don Miguel, hijo de don Manuel I y de doña Isabel, reyes de Portugal y nieto de los Reyes Católicos, heredero por breve tiempo de las coronas de Portugal, Castilla y Aragón. Trata de reconstruir el funcionamiento de la casa, especialmente el relativo a la vivencia cotidiana de la crianza del infante: vestuario, utensilios de mesa así como cuestiones inherentes a los viajes emprendidos a Zaragoza, Madrid y Granada. Fundamenta esta propuesta en documentación inédita del Archivo General de Simancas y del Archivo Nacional Torre do Tombo, así como en crónicas portuguesas, castellanas y aragonesas del período.

El siglo XIII merece dos estudios penetrantes de Dulce Oliveira Amarante dos Santos –"Caminhos cruzados: magia e ciências nos reinos ibéricos (séc. XIII)"– y Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva –"A santidade como construção histórica: o caso de Santo Domingo de Silos"–. El primero de los artículos mencionados investiga las relaciones entre magia y saberes científicos

(astrología, astronomía y medicina) en Castilla y Portugal durante el siglo XIII, basándose en diversas obras del *scriptorium* alfonsí; en tanto el segundo, propone una interpretación de la obra de Berceo, en particular de los complejos procesos culturales que conducen a la santidad.

Otras cuestiones médicas de dicho siglo son abordadas por Arthur Oliveira Alfaix Assis en "Medicina universitária e sociedade européia no século XIII: reflexões em torno de um texto médico de Pedro Hispano".

Estos son sólo algunos de los artículos contenidos en una vasta obra, sumamente cuidada en su presentación y edición. Es mérito de las organizadoras haberlo logrado. La magnitud del volumen dificulta agrupar temáticamente los asuntos incluidos en él, dado que el único índice que se ofrece sigue el criterio de ordenación alfabética por autor. Tanto las conferencias como las comunicaciones cuentan con un resumen inicial y una bibliografía sumaria, lo que permite al lector acercarse al conjunto de manera concisa y clara. Sin embargo, el resultado final es algo desparejo, dado que no todos los artículos son originales o inéditos; por el contrario, algunos revelan un cierto apresuramiento en su concreción o bien un conocimiento algo general de la temática o de la producción bibliográfica, especialmente europea.

En síntesis, unos *Anais* que reflejan la vitalidad que los estudios medievales tienen en Brasil, la atracción que el medievalismo ejerce sobre jóvenes profesores e investigadores y el nivel desigual que normalmente ofrece este tipo de propuestas.

Gerardo Rodríguez

María Silvia DELPY, "Seur, bele amie, tun conseil ai crei"*: el perfil de Guibourc en el* Cantar de Guillermo

La épica francesa, sobre todo la correspondiente a la llamada "primera generación", no abunda en la presencia de personajes femeninos. El *Cantar de Guillermo* constituye una excepción. El accionar y la palabra de Guibourc resultan, en este texto, indispensables para la construcción de un derrotero frente al cual el héroe parece, por momentos, vacilar. La peculiar manera en que se va constituyendo la figura de Guibourc llena los blancos dejados por el protagonista. El presente análisis intenta determinar hasta qué punto esta singular heroína asume –o no– rasgos pertinentes al espacio feudal.

PALABRAS CLAVE: Literatura francesa medieval – épica – mujeres – mundo feudal

Nelly EGGER de IÖLSTER, *Mujeres en la* Saga de Njal

Este trabajo analiza la condición de la mujer en la sociedad islandesa entre los siglos IX y XIII. La amplitud cronológica se debe al hecho de que las sagas de familia refieren acontecimientos pertenecientes al año mil pero no fueron redactadas hasta el siglo XIII –con lo cual reflejan una sociedad más acorde con dicho período–. Es el momento en que –debido a la conversión al cristianismo de las sociedades nórdicas y la implantación, en ellas, de códigos cristianos– se transformó la condición de las mujeres ya que éstas, a partir de ese momento, tuvieron más libertad para expresar su voluntad en relación con los acuerdos matrimoniales. Por otra parte, se analiza la función de las mujeres en la esfera doméstica y se destaca

su importantísimo papel para la economía islandesa como tejedoras de los paños destinados a la exportación. Se destaca, asimismo, la relevancia de la mujeres en la defensa del honor –que, a menudo, debía ser vengado más que sometido a la justicia–, actuando las propias mujeres como incitadoras de venganzas sangrientas.

PALABRAS CLAVE: Islandia – mujeres – matrimonio – venganza

Raquel HOMET, *Las enseñanzas de Ana de Francia, duquesa de Borbón*

Poco antes de la boda de Susana de Borbón con Carlos de Borbón-Montpensier, en 1505, Ana de Francia, madre de la joven, entregó a ésta un pequeño volumen conteniendo enseñanzas destinadas a permitir que la joven princesa se desempeñase con la dignidad propia de una descendiente de san Luis. En este artículo son examinadas las cuestiones externas vinculadas a la obra: las circunstancias de su composición, su estructura y las fuentes que expresas o tácitamente la inspiraron. En segundo término se estudia el contenido, analizando las enseñanzas en torno a dos grandes campos: el religioso-espiritual y la esfera cortesana, por la que desfilan todas las posibles situaciones en la vida de una dama, como joven sin casar, como señora de su corte y como viuda. Finalmente, se trata el alcance que da la autora a dos términos que destacan en su léxico: *folie* y *sagesse*. El estudio contribuye a conocer un modelo educativo que valoriza la función femenina y que muestra simultáneamente la compatibilización de las sutilezas de la vida cortesana con la subordinación a los más elevados valores espirituales.

PALABRAS CLAVE: literatura didáctica – cortesía – nobleza – dama – religiosidad

Ofelia MANZI y Patricia GRAU DIECKMANN, *La reina testigo. Jeanne d'Evreux en su libro de horas*

Los *Libros de horas* producidos en la baja Edad Media constituyen un documento plástico fundamental para el estudio de la iconografía de la época. Una de las obras más interesantes en este sentido –no sólo por su extraordinario nivel artístico sino también por su estado de conservación y original factura– es el diminuto *Libro de horas de Jeanne d'Evreux*, tercera esposa de Carlos IV, sobre quien recaía la responsabilidad y última

posibilidad de la continuidad de la dinastía capeta. En el manuscrito aparecen algunos personajes históricos que entrañan una clave interpretativa. Dos folios que pertenecen, respectivamente, a las Horas de la Virgen y a las Horas de San Luis, presentan miniaturas que testimonian un juego entre pasado y presente en el que la historia contemporánea se integra con la bíblica y demuestra el valor concedido a la imagen por sus múltiples posibilidades de significación.

PALABRAS CLAVE: Libros de horas – iconografía – Jeanne d´Evreux – significados de la imagen

Paulo Roberto SODRE, *Entre la vigilancia y la astucia: la* madre *en las cantigas de amigo gallego-portuguesas*

Desde la afirmación de Alfred Jeanroy de fines del siglo XIX –en el sentido de que el papel de las *madres* en las cantigas de amigo es, casi siempre, mudo–, varios estudios se han dedicado a rebatir esa idea. Manuel Rodríguez Lapa, en 1934, fue uno de los primeros en observar que las *madres* llegan a protagonizar algunas cantigas. Rip Cohen, en su edición crítica de las cantigas de amigo (de 2003) incluye entre los emisores no sólo a la enamorada sino también a la *madre*. El papel activo desempeñado por este personaje insinúa mentalidades y actitudes poco estudiadas por la crítica. En este trabajo se analiza la representación de la figura materna en las cantigas de amigo a partir del cotejo entre estas fuentes, los tratados morales y la jurisprudencia medieval, textos marcados por la regulación del comportamiento femenino en el Medioevo.

PALABRAS CLAVE: crítica – trovadorismo gallego-portugués – cantigas de amigo – madre

Pablo A. CAVALLERO, *Las ideas-clave de* Los nombres divinos *según el uso léxico*

En el análisis morfológico y léxico de *Los nombres divinos* surgían ya ciertos temas que se manifestaban importantes. En esta ocasión, queremos afinar esta enumeración de temas, buscando ideas-clave mediante un método cuantitativo o de frecuencia. El análisis frecuencial del uso léxico abarca tres aspectos: por una parte, la valuación de los *hápax* del tratado, de aquellos vocablos que Dionisio usa una sola vez en esta obra y

que, en muchos casos, son neologismos; en segundo lugar, valoramos los términos que aparecen más de una vez aunque escasamente y sólo en *Los nombres divinos* pero no en el resto del *Corpus* y, en último lugar, analizamos los lexemas que ocurren con la más alta frecuencia en el tratado.

Mediante este método de análisis cuantitativo o frecuencial hemos confirmado, de modo objetivo, los temas que surgían como reiterados y relevantes a partir de los morfemas y raíces utilizados por el autor y hemos afinado las ideas directrices, el objetivo y metodología del tratado. Así como en otro lugar, el estudio estadístico de las preposiciones y conjunciones nos permitió evaluar el estilo sintáctico y las tendencias medievales de la lengua, ahora podemos ver qué peso tiene cada idea clave en el interior del tratado y en su relación con el resto del *Corpus*.

PALABRAS CLAVE: *Corpus areopagiticum* – léxico – Bizancio – *Nombres divinos*

Renan FRIGHETTO, *De la Antigüedad clásica a la Edad Media: la idea de* humanitas *en la Antigüedad tardía occidental*

La Antigüedad tardía (siglos III-VIII) ha sido caracterizada como una época de transición entre el período clásico-helenístico y la alta Edad Media. De hecho, se observan algunos cambios estructurales significativos en los campos político, económico, social y religioso, cambios que presentan dicho período como una fase histórica única y emblemática. Pero, al mismo tiempo, se verifica que la época tardoantigua ofrece varios elementos que señalan la supervivencia y conservación de ideas, conceptos y virtudes a través del discurso histórico. En el presente estudio, nos detendremos en el análisis de un concepto que aparece, de forma directa o indirecta, desde la época republicana romana hasta las fuentes tardoantiguas occidentales: la idea de *humanitas*.

PALABRAS CLAVE: Antigüedad tardía – política – *humanitas*

Alejandro MORIN, *El campo semántico de la lepra en* Siete Partidas *de Alfonso el Sabio*

El trabajo tiene por objetivo analizar el campo semántico de la lepra en las *Siete Partidas* de Alfonso el Sabio. A partir de un relevamiento léxico se estudia la interacción de tres núcleos semánticos en torno de la gafedad

relevables en el texto alfonsino, relacionados con las prácticas de segregación, la conceptualización de la simonía y la transmisión generacional de penas.

PALABRAS CLAVE: lepra – traición – simonía – castigos – derecho castellano

Andrea NAVARRO, ***El resurgimiento de la caballería nobiliaria en la política de Alfonso XI***

El resurgimiento de la caballería nobiliaria, militar y cristiana, promovido por Alfonso XI, se llevó a cabo con el fin de restaurar pautas de comportamiento e ideales propios de la institución como la lealtad al rey, la defensa de los otros órdenes sociales, de la justicia, de la fe y del reino, ya que se consideraban fundamentales en el contexto de la crisis política que afectó a Castilla tras la minoría regia y de la guerra contra los musulmanes.

Para restaurar el oficio de la caballería, el rey se inspiró en el arquetipo nobiliario de los siglos XII y XIII, poniéndose él mismo como espejo al que la nobleza debía mirar e imitar.

PALABRAS CLAVE: caballería – Alfonso XI – nobleza

Marcos RUBIOLO GALÍNDEZ, *La historia de la pobreza medieval. Algunas notas para su renovación*

La historia de la pobreza medieval, surgida en la década de 1960 y desarrollada con fuerza en las décadas de 1970 y 1980, parece presentar hoy inequívocos síntomas de agotamiento. Expresado en una llamativa escasez de estudios sobre el tema, tal declive refleja no sólo el formato descompasado de esa historia sino también el carácter desactualizado de su marco teórico y conceptual. En ese contexto, este trabajo pretende releer críticamente los fundamentos en los que se sustenta esa historiografía, con el propósito de explicitar sus limitaciones y de trazar algunos de los derroteros por donde podría transitar su renovación.

PALABRAS CLAVE: pobreza – historiografía – asistencia

María Silvia DELPY, "Seur, bele amie, tun conseil ai crei": *Guibourc's representation in the* Chanson de Guillaume

In French epic poetry, the "first generation" one in particular, female characters appear seldom. The *Chanson de Guillaume* is an exception to the rule. In this epic poem Guibourc's actions and her words are decisive in shaping the hero's course of action, which he frequently seems to be in doubt about. The unusual way in which Guibourc's personality emerges, helps to fill the vacant spaces left by the main character. This article attempts to establish to what extent the unusual figure of Guibourc responds to feudal patterns.

KEY WORDS: French literature – epic – women – feudal world

Nelly EGGER de IÖLSTER, *Women in* Njal's Saga

This article analyses the condition of women in Icelandic society between the ninth and thirteenth centuries. The length of the period studied is due to the fact that the action in the family sagas takes place around the year one thousand while depicting a society that behaves according to what was the case two and a half centuries later, when they were written down. Since this was the period of the conversion of northern Europe to Christianity, and its acceptance of Christian standards, it was of importance to women who were henceforward benefited by a greater freedom of action in their choice of marital partners. At the same time the article studies the role played by women in the domestic field, above all their highly important contribution to Icelandic economy as weavers of cloth, the value of which was such that it came to supplant silver as a standard

to evaluate Icelandic products. Finally the role of women in the sphere of the defense of male honour is pointed out, not so much as avengers themselves but as instigators of bloody revenges, rather than subjecting feuds to legal arbitration.

KEY WORDS: Iceland – women – marriage – revenge

Raquel HOMET, *The teachings of Anne of France, duchess of Bourbon*

Shortly before the wedding in 1505 of Susan of Bourbon to Charles de Bourbon-Montpensier, the bride´s mother, Anne of France, gave her daughter a small book containing instructions for the young princess which would enable her to conduct herself with the dignity expected from a descendant of St. Louis. The article analizes the external questions pertaining to the book, such as the circumstances of its composition, its structure and the tacit or explicit sources which inspired it. Next the author studies the contents of the book which revolve around two main fields, the religious and spiritual one and life at court with all its implicitly possible situations for a lady, while young and unmarried, as mistress of her court and as a widow. Ultimately an analysis is attempted with regards to the meaning assigned to *folie* and *sagesse*, two terms found repeatedly in the text. The analysis allows us to get in touch with an educational model which values the female function while at the same time devoting due space to the subtleties of court life as well as to the highest spiritual values.

KEY WORDS: didactic literature – courtesy – nobility – lady – religiousness

Ofelia MANZI and Patricia GRAU DIECKMANN, *The Queen as Witness. Jeanne d´Evreux´s* Livre d´Heures

Among the pictorial documents produced during the lower Middle Ages, some of the most important manifestations are to be found within the genre known as *livres d´heures*. One of its most interesting examples –not only due to its exceptional artistic level, but also because of its high degree of conservation and its great originality– is the tiny *livre d'heures* which belonged to Jeanne d'Evreux, king Charles IV's third wife whose responsability it was to materialize the last chance of survival of the Capetian dynasty. In the manuscript there appear certain historical personalities

who may be key to an interpretation. Two pages belonging respectively to the *heures* of the Virgin and those of St. Louis, containing miniatures which are a sort of an exchange between past and present in which present day history is integrated into the biblical history, illustrate the value of pictures and the many possibilities by which they can convey different meanings.

KEY WORDS: *Livres d'heures* – iconography – Jeanne d´Evreux – pictures, meanings of

Paulo Roberto SODRE, *Between caring and astuteness: the* mother *in the Galicio-Portuguese* cantigas de amigo

After Alfred Jeanroy stated at the end of the nineteenth century that the role of the *mothers* in the *cantigas de amigo* is mostly mute. Several researchers have explored the possibility of refuting this idea. In 1934 Manuel Rodríguez Lapa was one of the first in observing that *madres* play the chief role in some of the *cantigas.* In Rip Cohen´s critical edition of the *cantigas de amigo* of 2003, not only the lover but also the mother are included among the speakers.The active role played by these character suggests mentalities and attitudes which have received only little attention from the specialists. This article analizes the representation of the mother figure in the *cantigas de amigo* by comparing it with medieval moral treatises and jurisprudence which determined the women´s accepted behavior throughout the Middle Ages.

KEY WORDS: critique – Galicio-Portuguese troubadours – *cantigas de amigo* – mother

Pablo A. CAVALLERO, *The key-ideas of* The divine names *depending on lexical use*

In the morphological and lexical analysis of *The divine names* we had found certain seemingly important themes. Now we shall attempt to reach a more accurate approach to these themes, looking for key-ideas by applying a quantitative or frequency method. The analysis comprises three aspects: for one the valuation of the *hápax* contained in the treatise, words used only once and only in this text by Dionysius, which in many cases are neologisms; secondly the valuation of words which, although rarely, ap-

pear more than once but exclusively in *The divine names* but not in the remainder of the *Corpus*, and finally those words which are used most often in the text.

By this quantitative or frequency method of analysis we have been able to confirm objectively, which themes are repeated and relevant on the basis of the morphemes and radicals employed by the author, thus allowing us to establish the main ideas, objectives and methodology of the treatise. Just as in a previous study the statistical analysis of prepositions and conjunctions allowed us to evaluate the syntactical style and medieval tendencies of the language, now we can see the weight of each key-idea within de treatise and in relationship with the remainder of the *Corpus*.

KEY WORDS: *Corpus areopagiticum* – lexicon – Byzantium – *Divine names*

Renan FRIGHETTO, *From Classical Antiquity to the Middle Ages: the idea of* humanitas *in the Late Western Ancient Times*

Late Antiquity (Centurys III/VIII) is characterized as an era of transition between the Classic-Hellenistic period and the High Middle Ages. Indeed, we have noticed some significant structural changes in the political, economical, social and religious fields, showing Late Antiquity as unique and emblematic historical phase. But we have also noticed that the late-antiquite period presents various elements that show the survival and the continuation, through the historical discourse, of ideas, concepts and virtues. In the present text we will keep to the analysis of a concept that appears, directly or indirectly, since the roman republican era until late-antiquite western sources: *Humanitas*

KEY WORDS: Late Antiquity – politic ideas – *humanitas*

Alejandro MORIN, *The semasiological field of leprosy in Alfonso X's* Siete Partidas

The purpose of this article is to analyse the semasiological field of leprosy in Alfonso X's *Siete Partidas*. On the basis of a terminological survey the interaction claw handedness appears in the *Partidas* referred to with three different semasiological terms depending o whether they refer

to segregational customs, to the concept of simony or to the generational transmission of punishment.

KEY WORDS: leprosy – betrayal – simony – punishment – Castilian law

Andrea NAVARRO, *The reappearance of chivalry as a policy under Alfonso XI*

The reappearance of nobiliary, military and christian cavalry was promoted by Alfonso XI in order to restore patterns of behaviour and ideals such as loyalty to the king, the defense of the other social orders, of justice, faith and kingdom. These values were considered to be basic within the prevailing context of political crisis in Castile after the king´s minority and in view of the war with Islam.

To reestablish chivalry the king resorted to nobiliary archetypes from the twelfth and thirteenth centuries, and placed himself as a mirror for the nobility to imitate.

KEY WORDS: chivalry – Alfonso XI – nobility

Marcos RUBIOLO GALINDEZ, *The history of medieval poverty. Some ideas for a renewal*

The history of medieval poverty was started in the nineteen sixties and it experienced a vigorous development during the seventies and eighties, but at present its field of research would appear to have exhausted itself, as is attested by the short number of articles devoted to it. This is not only due to a relatively exaggerated dimension assigned to it in its beginnings, but also its theoretical and conceptual framework needs to be brought up to date. With this perspective the present article tries to carry out a critical analysis of the foundations of this historiography and at the same time establish its limitations and open some roads to enable its renewal.

KEY WORDS: poverty – historiography – social help

María Silvia DELPY, «Seur, bele amie, tun conseil ai crei»*: le profil de Guibourc dans la* Chanson de Guillaume

L'épopée française, surtout celle qui correspond à la "première génération" des textes de ce genre n'est pas trop riche en ce qui concerne la présence des personnages féminins. La *Chanson de Guillaume* en est, pourtant, une exception. La conduite et les paroles de Guibourc résultent, dans ce texte, indispensables pour marquer une trajectoire face à laquelle le héros semble parfois hésiter. Les traits particuliers qui conforment la figure de Guibourc comblent les blancs laissés par le protagoniste. Cette analyse cherche à déterminer jusqu'à quel point cette singulière héroïne réunit –ou non- des traits pertinents à l'espace féodal.

MOTS-CLÉ: littérature française du Moyen Âge – épopée – femmes – monde féodal

Nelly EGGER DE IÖLSTER, *Les femmes dans la* Saga de Njal

Dans cette étude, l'auteur analyse la condition de la femme dans la société islandaise entre le IXe et le XIIIe siècles. L'ampleur chronologique choisie se trouve justifiée par le fait que les *sagas* de famille, bien que portant sur des événements appartenant à l'an mil, ont été rédigées au cours du XIIIe siècle, raison pour laquelle elles reflètent plutôt une société appartenant à cette période. C'est à ce moment-là –en raison de la conversion au christianisme des sociétés nordiques et de l'acceptation des codes chrétiens– qu'elles jouirent d'une plus grande liberté pour exprimer leur volonté dans les questions relatives aux pactes matrimoniaux. On analyse également la fonction des femmes au sein du foyer et on souligne

l'importance de leur rôle dans l'économie islandaise en tant que tisseuses des draps destinés à l'exportation. On met également l'accent sur l'importance de leur participation dans la défense de l'honneur –qui, bien souvent devait être vengé plutôt que soumis à la justice– car dans ce cas c' étaient les femmes elles-mêmes qui encourageaient des vengeances sanglantes.

MOTS-CLÉ: Islande – femmes – mariage – vengeance

Ofelia MANZI et Patricia GRAU DIECKMANN, *La reine témoin. Jeanne d'Évreux dans son livre d'heures*

Les *Livres d'heures* produits au cours du bas Moyen Âge constituent un document fondamental pour l'étude de l'iconographie de l'époque. Dans ce sens, une des oeuvres les plus intéressantes –non seulement en raison de son extraordinaire niveau artistique mais encore par son état de conservation et par l'originalité de sa facture– est le tout petit *Livre d'heures de Jeanne d'Évreux*, troisième épouse de Charles IV, sur laquelle retombait la responsabilité de la continuité de la dynastie capétienne. Dans le manuscrit apparaissent quelques personnages historiques qui constituent une clé d'interprétation. Deux folios –qui appartiennent respectivement aux Heures de la Vierge et aux Heures de saint Louis– présentent des miniatures qui témoignent d'un jeu entre le passé et le présent où l'histoire contemporaine s'intègre avec l'histoire biblique et exprime la valeur de l'image en raison de ses multiples possibilités de signification.

MOTS-CLÉ: livres d'heures – iconographie – Jeanne d'Évreux – significations de l´image

Raquel HOMET, *Les enseignements d'Anne de France, duchesse de Bourbon*

Peu avant les noces de Suzanne de Bourbon avec Charles de Bourbon-Montpensier, en 1505, Anne de France, mère de la jeune fille, remit à celle-ci un petit volume contenant des enseignements qui devaient la guider pour agir avec la dignité propre d'une descendante de saint Louis. Dans cet article, l'auteur examine les questions externes relatives à la composition de l'oeuvre: circonstances qui déterminèrent sa composition, structure, sources qui l'ont inspirée, de manière tacite ou déclarée. En deuxième lieu, on étudie le contenu en analysant les enseignements en fonction

de deux grands sujets: le religieux-spirituel et la sphère de la cour, par où défilent toutes les situations possibles de la vie d´une dame, en tant que jeune fille, dame dans sa cour, veuve. Finalement, on analyse la portée de deux mots fréquemment employés par l'auteur: *folie* et *sagesse*. L'article contribue à la connaissance d'un modèle d'éducation qui met en valeur la fonction de la femme et qui montre à la fois la possibilité de mettre en harmonie les subtilités de la vie de cour et la subordination aux valeurs spirituelles les plus élevées.

MOTS-CLÉ: littérature didactique – courtoisie – noblesse – dame – religiosité

Paulo Roberto SODRE, *Entre le soin et l'astuce: la* mère *dans les* cantigas de amigo *galaïco-portugaises*

Alfred Jeanroy, vers la fin du XIXe siècle, affirma que le rôle des mères dans les *cantigas de amigo* est presque toujours muet. À partir de cette circonstance, diverses études ont cherché à réfuter cette idée. En 1934, Manuel Rodríguez Lapa fut un des premiers à observer que les *mères* étaient même les protagonistes de certaines *cantigas*. Rip Cohen dans une édition critique de 2003 des *cantigas de amigo* considère parmi les émetteurs non seulement l'amoureuse mais encore la *mère*. Le rôle actif joué par ce personnage met en évidence des attitudes et des mentalités très peu étudiées par la critique. Dans cet article on analyse la représentation de la figure maternelle dans les *cantigas de amigo* à partir de la comparaison entre les sources, les traités moraux et la jurisprudence médiévale, textes qui réglaient la conduite féminine au Moye Âge.

MOTS-CLÉ: critique - troubadours galaïco-portugais – *cantigas de amigo* – mère

Pablo A. CAVALLERO, *Les idées-clé dans* Les noms divins *d'après l'usage lexical*

L'analyse morphologique et lexicale de *Les noms divins* avait déjà mis en évidence certains points qui se révélaient importants. Nous voulons, à présent, établir avec plus de précision cette énumeration, en cherchant des idées-clé à partir d'une méthode quantitative de fréquence. L'analyse de fréquence de l'usage lexical comprend trois aspects: d'un côté l'évaluation

des *hapax* du traité, c'est-à-dire, des mots que Denys n'emploie qu'une seule fois dans cette oeuvre, fréquemment en qualité de néologismes; en deuxième lieu, nous évaluons les mots qui apparaissent plus d'une fois, bien que rarement, et exclusivement dans *Les noms divins* et, enfin, nous analysons les lexèmes qui présentent la plus haute fréquence dans le traité.

Selon de cette méthode d'analyse quantitative ou de fréquence, nous avons confirmé, de manière objective, les sujets qui apparaissaient comme réitérés et importants à partir des morphèmes et des racines employés par l'auteur. Nous avons précisé également les idées directrices, l'objectif et la méthodologie du traité. De même que l'étude statistique des prépositions et des conjonctions nous avait permis ailleurs d'évaluer le style syntactique et les tendances médiévales de la langue, nous pouvons à présent constater le poids des idées-clé à l'intérieur du traité et par rapport au reste du *Corpus*.

MOTS-CLÉ: *Corpus aeropagiticum* – lexique – Byzance – *Noms divins*

Renan FRIGHETTO, *De l'Antiquité classique au Moyen Âge: l'idée d'*humanitas *dans l'Antiquité tardive occidentale*

L'Antiquité tardive (IIIe au VIIIe siècles) a été caractérisée comme une époque de transition entre la période classico-hélénistique et le haut Moyen Âge. En fait, on observe certains changements structurels significatifs dans les domaines politique, économique, social et religieux qui présentent cette période comme une phase historique unique et emblématique. Mais, en même temps, on vérifie que l'époque de l'antiquité tardive offre plusieurs éléments qui signalent la survivance et la conservation d'idées, de concepts et de vertus présentes à travers le discours historique. Dans cette étude, nous analyserons un concept qui apparaît, de manière directe ou indirecte, depuis l'époque républicaine jusqu'aux sources tardo-antiques: l'idée de *humanitas*.

MOTS-CLÉ: Antiquité tardive – politique – *humanitas*

Alejandro MORIN, ***Le champ sémantique de la lèpre dans les* Siete Partidas *d'Alphonse le Sage***

L'étude a comme objectif l'analyse du champ sémantique de la lèpre dans les *Siete Partidas* d'Alphonse le Sage. À partir d'un relèvement lexical, on étudie l'intéraction de trois noyaux sémantiques autour de la *gafedad* repérables dans le texte d'Alphonse, relatifs aux pratiques de ségrégation, à l'idée de simonie et à la transmission générationnelle des peines.

MOTS-CLÉ: lèpre – trahison – simonie – châtiments – droit castillan

Andrea NAVARRO, *La renaissance de la chevalerie nobiliaire dans la politique d'Alphonse X*

La renaissance de la chevalerie nobiliaire, militaire et chrétienne promue par Alphonse XI eu comme objectif la restauration des règles de conduite et des idéaux propres de l'institution, tels que la loyauté au roi, la défense des autres ordres sociaux, de la justice, de la foi et du royaume. De tels idéaux étaient considérés fondamentaux au sein du contexte de la crise politique de Castille après la minorité royale et la guerre contre les musulmans.

Pour restaurer l'exercice de la chevalerie, le roi s'inspira dans l'archétype nobiliaire des XIIe et XIIIe siècles, se proposant lui même comme miroir que la noblesse devait contempler et imiter.

MOTS-CLÉ: chevalerie - Alphonse XI - noblesse

Marcos RUBIOLO GALÍNDEZ, *L'histoire de la pauvreté médiévale. Quelques notes pour sa rénovation historiographique*

L'histoire de la pauvreté médiévale, surgie au cours des années soixante et développée avec vigueur pendant les années soixante-dix et quatre-vingts, semble présenter aujourd'hui des symptômes certains d'épuisement. Cette circonstance s'exprime par le nombre très restreint d'études portant sur ce sujet et reflète non seulement l'absence d'une structure organisée de cette histoire, mais encore le caractère inactuel de son cadre théorique et conceptuel. Dans ce contexte, cette étude se propose de

relire de manière critique les fondements de cette historiographie à fin d'expliciter ses limitations et d'établir les voies qui pourraient conduire à sa rénovation.

MOTS-CLÉ: pauvreté – historiographie – assistance

NÓMINA DE COLABORADORES

Pablo CAVALLERO
Helguera 4445 - C1419CUK Buenos Aires
Argentina
pcavalle@filo.uba.ar

María Silvia DELPY
Departamento de Investigaciones Medievales – Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas – CONICET – Saavedra 15, 5to. Piso – C1083ACA Buenos Aires – Argentina
dimed.imhicihu@conicet.gov.ar

Nelly EGGER de IÖLSTER
Departamento de Investigaciones Medievales – Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas – CONICET – Saavedra 15, 5to. Piso – C1083ACA Buenos Aires – Argentina
dimed.imhicihu@conicet.gov.ar

Renan FRIGHETTO
Universidade Federal do Paraná - Rua Prudente de Morais, 638/41 – Bairro Mercês 80430 – 220 Curitiba – PR Brasil
rfrighetto@hotmail.com

Nilda GUGLIELMI
Departamento de Investigaciones Medievales – Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas – CONICET – Saavedra 15, 5to. Piso – C1083ACA Buenos Aires – Argentina
dimed.imhicihu@conicet.gov.ar

Raquel HOMET
Departamento de Investigaciones Medievales – Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas – CONICET – Saavedra 15, 5to. Piso – C1083ACA Buenos Aires – Argentina
dimed.imhicihu@conicet.gov.ar

Ofelia MANZI y Patricia GRAU DIECKMAN
Departamento de Investigaciones Medievales – Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas – CONICET – Saavedra 15, 5to. Piso – C1083ACA Buenos Aires – Argentina
dimed.imhicihu@conicet.gov.ar

Alejandro MORIN
Rivera Indarte 53 - 6° K - 1406 Buenos Aires
Argentina
elsale@arnet.com.ar

Andrea NAVARRO
Baclini 761 – Barrio Hipólito Yrigoyen - 4000 – San Miguel de Tucumán
Argentina
Andrea1816@yahoo.com

Gerardo RODRIGUEZ
Castelli 2843 – 7600 Mar del Plata
Argentina
gerodri@sinectis.com.ar

Marcos RUBIOLO GALINDEZ
José Roque Funes 2771 – Barrio Villa Centenario - 5009 Córdoba
Argentina
marcosrubiolo@yahoo.com.ar

Paulo Roberto SODRE
Rua Cel. Monjardin, 177/501 - 29015-500 Centro Vitória – ES
Brasil
paulorsodre@bol.com.br

NORMAS DE COLABORACION

1. El Consejo editorial aceptará artículos originales e inéditos referidos a los temas propios de la revista. El plazo de presentación se fija en el mes de octubre de cada año.

2. Los artículos se remitirán en doble formato: en disquette (3'5 pulgadas, procesador de textos Word o compatible) e impresos. Se omitirán los datos del autor en su primera página y, en hoja aparte, se indicarán nombre, categoría profesional y lugar de trabajo del remitente.

3. Los trabajos recibidos serán evaluados por los miembros del Consejo de redacción, por los asesores de la revista o por expertos ajenos a la redacción. La aceptación de los trabajos se comunicará a los autores por escrito. Los trabajos no aceptados serán devueltos a su procedencia.

4. Para los artículos de investigación se recomienda una extensión máxima de 30 folios de unas 30 líneas. El texto se escribirá en cuerpo 12. Las notas deberán escribirse en cuerpo 10, al final del artículo. Las reseñas bibliográficas tendrán una extensión máxima de 5 folios. Las ilustraciones o reproducciones de documentos se enviarán en fotocopia, fotografía o soporte informático.

5. A fin de unificar el sistema de citas bibliográficas y de signaturas de archivo, se sugiere el uso de los siguientes criterios regularizadores:

– Las signaturas archivísticas comenzarán por las siglas del archivo, en mayúsculas, a las que seguirán la sección, subsección y serie –si las

hubiere– y la signatura del documento. Ejemplo: AHN, Clero, carp. 1, nro. 5.

– En el caso de libros, se citará como sigue: Adeline RUCQUOI, *Histoire médiévale de la Péninsule Ibérique*, París, Seuil, 1993 –continuando la indicación de páginas–.

– En el caso de capítulos o artículos en obras colectivas se citará como el caso anterior añadiendo el título de la obra, en cursiva, precedido de la preposición *en*. Ejemplo: Carole STRAW, "Martyrdom and Christian Identity: Gregory the Great, Augustine and Tradition", en William KLINGSHIRN y Mark VESSEY (eds.), *The limits of Ancient Christianity. Essays on Late Antique Thought and Culture in Honor of R. A. Markus*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1999, pp. 250-66.

– En el caso de artículos de publicaciones periódicas, se seguirá el siguiente modelo: Armando PETRUCCI, "Escrituras marginales y escribientes subalternos", *Signo. Revista de historia de la cultura escrita*, 7 (2000), 67-75.

7. Los artículos remitidos deberán ir acompañados de un breve resumen (5 a 10 líneas) en español, inglés o francés y cuatro palabras clave que identifiquen el contenido del trabajo.

8. Toda correspondencia, libros para reseñar y originales de artículos debe remitirse a

Señor Secretario de Redacción
Temas Medievales
Departamento de Investigaciones Medievales
Instituto Multidisciplinario de Historia – CONICET
Saavedra 15 – 5to. piso
1083 Buenos Aires

Las tesis y opiniones expresados en los trabajos publicados en esta revista son de la exclusiva responsabilidad de los autores.

PUBLICACIONES DEL
DEPARTAMENTO DE INVESTIGACIONES MEDIEVALES (DIMED)
INSTITUTO MULTIDISCIPLINARIO DE HISTORIA Y CIENCIAS HUMANAS (IMHICIHU)
CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS Y TECNICAS (CONICET)

- **Revista *Temas Medievales***
  (volumen anual)

1: "El espacio en la Edad Media", 1991, 240 pp.
2: "Tiempo y memoria en la Edad Media", 1992, 313 pp.
3: "Formas de representación en la Edad Media", 1983, 399 pp.
4: "Paz y guerra en la Edad Media", 1994, 361 pp.
5: "Homo viator", 1995, 351 pp.
6: "Pasiones y pecados en la Edad Media", 1996, 261 pp.
7: "El héroe", 1997, 261 pp.
8: "Libros y bibliotecas en el mundo medieval", 1998, 255 pp.
9: "Sueños, visiones y profecías en el mundo medieval", 1999, 239 pp.
10: "Intercambios y contactos culturales", 2000-2001, 252 pp.
11: "Apuntes para una historia social medieval", 2002, 237 pp.

- **Colección *Temas y Testimonios***

3: Nilda GUGLIELMI, *Sobre historia de las mentalidades e imaginario*, Buenos Aires, 1991, 15 pp.
4: Jean CABARET D'ORVILLE, *Crónica del buen duque Luis de Bourbon* (estudio preliminar, traducción y notas de Raquel Homet), Buenos Aires, 1991, 184 pp.
5: Silvia MAGNAVACCA, *El deseo, hilo conductor de la* Divina Comedia, Buenos Aires, 1992, 78 pp.

- FUERA DE COLECCION:

Nilda GUGLIELMI, *Guía para viajeros medievales (Oriente, siglos XIII-XV)*, Buenos Aires, 1994, 435 pp.
Nilda GUGLIELMI y Adeline RUCQUOI (coords.), *El discurso político en la Edad Media – Le discours politique au Moyen Age*, Buenos Aires, 1995, 258 pp.

SUSCRIPCION / SUBSCRIPTION / ABONNEMENT

Deseo suscribirme a / I want to subscribe to / Je souhaite souscrire un abonnement à:

Temas Medievales
(volumen anual / annual number / numéro annuel)

ARGENTINA: ..... $ 25
EXTERIOR: ..... U$S 25
(Incluye gastos de envío aéreo / by plane / par avion)

Apellido / Name / Nom: .....

Nombre / First name / Prénom: .....

Dirección / Address / Adresse: .....

.....

Código Postal / Postal Code / Code Postal: .....

Ciudad / Town / Ville: .....

País / Country / Pays: .....

Firma / Signature: .....

Pagos por cheque a la orden de DÉDALO s.r.l. en pesos (suscripciones nacionales) o dólares norteamericanos (suscripciones internacionales).

Check named to / Chèque à l'ordre de DÉDALO s.r.l., in US dollars only. Envíe su pedido a / Send your order and payment to / Adressez votre commande et votre paiment à:

DÉDALO s.r.l.
Pasaje José Giuffra 318
(1064) Buenos Aires
Argentina

Volúmenes anteriores / Back issues / Volumen antérieures:

DÉDALO s.r.l. – Pasaje José Giuffra 318 – (1064) Buenos Aires – Argentina

ÍNDICE

LA MUJER EN LA EDAD MEDIA

- MARÍA SILVIA DELPY, *"Seur, bele amie, tun conseil ai crei".* El perfil de Guibourc en el *Cantar de Guillermo* 7
- NELLY EGGER DE IÖLSTER, Mujeres en la *Saga de Njal* 17
- RAQUEL HOMET, Las enseñanzas de Ana de Francia, duquesa de Borbón 37
- OFELIA MANZI y PATRICIA GRAU-DIECKMANN, La reina testigo: Jeanne d'Evreux en su libro de horas 83
- PAULO ROBERTO SODRE, Entre a guarda e o viço: a *madre* nas cantigas de amigo galego-portuguesas 97

VARIA

- PABLO A. CAVALLERO, Las ideas-clave de *Los nombres divinos* de Pseudo Dionisio según el uso léxico 131
- RENAN FRIGHETTO, Da Antigüidade clássica á Idade Média: a idéia da *humanitas* na Antigüidade tardia Ocidental 147
- ALEJANDRO MORIN, El campo semántico de la lepra en *Siete Partidas* de Alfonso el Sabio 165
- ANDREA MARIANA NAVARRO, El resurgimiento de la caballería nobiliaria en la política de Alfonso XI 177
- MARCOS RUBIOLO GALÍNDEZ, La historia de la pobreza medieval. Algunas notas para su renovación 193

ENTREVISTAS

- DR. JOSÉ MARÍA SOTO RÁBANOS
(Por Gerardo Rodríguez) 207

NOTAS CRÍTICAS

- Menjot, Denis, *Murcie castillane. Une ville au temps de la frontière (1243-milieu du XVe s.)* (Gerardo RODRÍGUEZ) 218
- Mongelli, Lênia Márcia y Frateschi Vieira, Yara (eds.), *A estética medieval* (Nilda GUGLIELMI) 224
- Muzzarelli, Maria Giuseppina y Campanini, Antonella (eds.), *Disciplinare il lusso. La legislazione suntuaria in Italia e in Europa tra Medioevo ed Età Moderna* (Nilda GUGLIELMI) 226
- Sánchez Herrero, José (ed.) y Pérez González, Silvia María (coord.), *CXIX Reglas de Hermandades y Cofradías Andaluzas. Siglos XIV, XV y XVI* (Gerardo RODRÍGUEZ) 229
- Vaz Leão, Ângela y de Oliveira Bittencourt, Vanda (orgs.), *Anais: IV Encontro Internacional de Estudos Medievais da ABREM (4 a 7 de julho de 2001)* (Gerardo RODRÍGUEZ) 231

- Resúmenes de los artículos 237
- Summary of articles 242
- Résumé des articles 247
- Nómina de colaboradores 253